

# LES VINGT-QUATRE THÈSES THOMISTES<sup>1</sup>

---

## I. — L'Ontologie de saint Thomas.

### I. — LA PUISSANCE ET L'ACTE.

**Thèse I.** — « Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

La puissance et l'acte divisent l'être de telle sorte que tout ce qui est ou bien soit acte pur, ou bien soit composé nécessairement de puissance et d'acte comme principes premiers et intrinsèques<sup>2</sup>. »

Ces notions sont les plus universelles de la philosophie, et elles se fondent sur l'expérience et le sens commun<sup>3</sup>.

Parmi les choses que nous atteste le sens commun, il en est qui *peuvent* être et ne sont pas encore, il en est qui *sont* déjà.

1. La *Revue Thomiste* sait répondre aux désirs de beaucoup de ses lecteurs en donnant un bref commentaire aux vingt-quatre thèses thomistes présentées par la S. G. des Études comme contenant « ouvertement les principes et les grands points de doctrine de saint Thomas » (*Acta Apost. Sedis*, vol. VI, p. 383 sq.). La liste de ces thèses a paru ici même, *Revue Thomiste*, 1914, p. 513 sq.

Dans le commentaire que nous allons en donner, ces thèses seront ramenées aux quatre chefs suivants : I. Ontologie de saint Thomas (th. I-VII); — II. Cosmologie de saint Thomas (th. VIII-XII); — III. Biologie et psychologie de saint Thomas (th. XIII-XXI); — IV. Théodicée de saint Thomas (th. XXII-XXIV).

2. Cette proposition est contenue ouvertement dans les œuvres de saint Thomas, non seulement dans la *Somme*, où il est dit : « Cum potentia et actus dividant omne ens et omne genus entis, » I. P., q. 77, a. 1, mais encore dans *Metaphys.*, lib. VII, lect. 1; lib. IX, lect. 1; lib. XI, lect. IX.

3. Cf. P. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'Être et les formules dogmatiques*, Paris, Beauchesne, 1909.

Ce qui peut être est en *puissance*, ce qui est déjà est en *acte* : l'enfant d'un jour est philosophe en puissance, l'écrivain qui vient de publier un traité de métaphysique est philosophe en acte; le marbre peut devenir une belle vierge, il est statue en puissance; le ciseau de l'artiste en a tiré le chef-d'œuvre, le marbre est statue en acte; le candidat au mandat législatif est député en puissance, l'élu est député en acte.

Ainsi la puissance et l'acte s'expliquent et se définissent par leurs rapports mutuels : la puissance est comme une capacité, une ébauche, un commencement, l'acte est le complément; la puissance est tout ce qui demande à être perfectionné, l'acte est la perfection ou ce qui la donne.

Aristote définit la puissance : le principe d'agir ou de recevoir<sup>1</sup>. Le principe désigne, non pas une simple possibilité ou une pure non-répugnance à exister, mais une capacité *réelle* dans un sujet réel. La simple possibilité est appelée puissance *logique* ou *objective*; la capacité réelle est une puissance *subjective*. Le feu est un principe d'*agir*, en causant la chaleur; l'eau est un principe de *recevoir*, puisqu'elle prend la chaleur du feu. La puissance d'agir est *active*, la puissance de recevoir est *passive*. L'une et l'autre est réelle et principe de l'acte : la première est le principe *dont* l'acte émane; la seconde, le principe *dans lequel* l'acte est reçu. La seconde est imparfaite, parce que recevoir suppose que l'on manque; la première est, en soi, perfection, parce que, pour agir, il faut avoir déjà l'acte que l'on donne. De là cet axiome de saint Thomas : Dans la mesure où l'on est en acte et parfait, on est principe actif; *unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus*<sup>2</sup>. La seconde est donc seulement puissance, la première est déjà un acte dont dérive l'opération ou l'effet; c'est pourquoi la seconde répugne à Dieu, mais non pas la première.

C'est de la dernière qu'il est principalement question dans la thèse présente.

1. Cf. Aristot., II, III, VII, VIII *Physic.*, et IX *Metaphys.*; S. Thom., *Comment. in Aristot.*, loc. cit.

2. S. Thom., I. P., q. 25, a. 1.



Celui qui reçoit manquait d'une perfection, il a passé d'un état à un autre en l'acquérant : il a donc *changé*. D'où il suit que la puissance est le principe du changement, de la mutation ou du *mouvement*, car changer c'est se mouvoir d'un état à un autre. Et, puisque le sujet ne saurait jamais se donner ce qu'il n'a pas, il doit recevoir cette mutation d'un *autre* qui, pour le faire passer à une condition nouvelle, doit être en acte lui-même, et partant *distinct* de celui qu'il meut<sup>1</sup>.

On voit donc que l'idée de *puissance* suggère celle de *mobile*, et l'idée d'*acte* comporte celle de *moteur*<sup>2</sup>.

Et c'est précisément la réalité du mouvement qui nous convainc que la puissance et l'acte ne sont pas des simples vues de l'esprit. Dans l'antiquité, l'école d'Elée nia la réalité de la puissance passive; à notre époque, les partisans de F. Herbart et les idéalistes exagérés semblent la confondre avec la pure possibilité. Les faits les plus tangibles donnent aux uns et aux autres un éclatant démenti. La nature entière est le théâtre du mouvement, les merveilles de la mécanique moderne, les progrès de l'industrie humaine proclament, avec la réalité du mouvement, la réalité de la puissance et de l'acte. L'oxygène et l'hydrogène, avant d'être unis, n'étaient pas l'eau, et l'eau n'a pas été tirée du néant : ils étaient donc l'eau en puissance réelle; la graine n'était pas la plante et cependant la plante est sortie réellement de la graine; l'embryon n'était pas l'enfant, l'enfant n'était pas le héros qui vient de gagner la bataille, et pourtant il y a eu passage réel d'un état à un autre. Il y avait donc capacité ou puissance réelle d'évoluer ainsi; il a fallu également une énergie, une activité, en un mot, un acte, pour réaliser le passage. Dès lors, nier la réalité de la puissance et de l'acte, c'est nier la réalité de la vie, du progrès dans l'humanité, nier l'expérience, se nier soi-même, nier l'univers et le sens commun<sup>3</sup>.

1. De là cette définition de la puissance passive donnée par Aristote : *Principium mutationis ab ALIO, in quantum est ALIUD*, IV *Physic.*; cf. S. Thom., in h. l.

2. Cf. M<sup>re</sup> A. Farges : *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*.

3. Pour une étude plus complète, on pourra consulter le livre cité de

Nous sommes ainsi amenés peu à peu à comprendre la portée de l'axiome qui est la première thèse approuvée par la Sacrée Congrégation : « La puissance et l'acte divisent l'être de telle sorte que tout ce qui est ou bien soit acte pur ou bien soit nécessairement composé de puissance et d'acte comme principes premiers et intrinsèques. »

L'acte pur veut dire celui qui n'est nullement *mélangé* avec la puissance. Or, l'acte peut être mélangé de deux manières. Ou bien parce qu'il est reçu dans une puissance, comme l'âme dans le corps, la volonté dans l'âme, la vertu dans la volonté; ou bien parce qu'il reçoit un acte ultérieur; ainsi l'essence angélique n'est pas reçue dans un corps, mais elle reçoit l'être, elle reçoit des facultés, elle reçoit des opérations; et, précisément, parce qu'elle reçoit ou peut recevoir, elle est en puissance à ces perfections qu'elle attend comme sa couronne. L'acte pur est donc celui qui n'est point reçu et, donc, qui n'a point de limitation par en bas; et qui ne peut rien recevoir, et, donc, n'a point de limitation par en haut<sup>1</sup>. Il ne saurait donc ni perdre ni acquérir, il ne comporte ni parties, ni division, ni changement. Parce qu'il est acte, il est perfection; parce qu'il est pur, il exclut tout élément étranger, il est tout entier lui-même et tout entier immuable et parfait. Son nom est celui que prononce toute âme naturellement chrétienne : c'est le DIEU béni dans tous les siècles<sup>2</sup>.

En dehors de Dieu, tout être est mélangé, parce qu'il est muable, capable de perdre et d'acquérir : il y a donc en lui l'élément *potentiel*, qui peut passer d'un état à un autre, et l'élément *actuel*, qui est précisément le terme ou la perfection

M<sup>sr</sup> Farges, et le grand ouvrage du P. Kleutgen, *La Philosophie scolastique*, t. I, c. 1, a. 3; P. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun...*

1. L'acte pur est appelé, à juste titre, par les scolastiques, *actus irreceptus et irreceptivus*. Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. V, p. 41 et ss.

2. « DEUM nominat hoc solo nomine, quia proprio Dei veri : DEUS MAGNUS, DEUS BONUS, et QUOD DEUS DEDERIT, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, DEUS VIDET, et DEO COMMENDO, et DEUS MIHI REDDET. *O testimonium animæ naturaliter christianæ.* » Tertull., *Apol.*, XVII; *P. L.*, I, 610-611; cf. *Adv. Marcion.*, I, 10; *P. L.*, II, 257.



dont l'autre a besoin. La puissance et l'acte sont ainsi les premiers et nécessaires principes dont tout être muable est constitué : impossible d'en concevoir d'autres qui soient avant ces deux-là, qui soient plus universels et plus intimes au sujet. Ils sont donc appelés très justement : *primis atque intrinsecis principiis*, les principes premiers et intrinsèques.

Telle est la première grande division de l'être : la puissance est comme le *genre*, le principe déterminable ; l'acte est comme la *différence*, le principe déterminant.

Saint Thomas ajoute que la puissance et l'acte divisent aussi tout genre d'être : *omne ens et omne genus entis*<sup>1</sup>, c'est-à-dire que cette composition de puissance et d'acte est commune à toutes les catégories, à la substance comme à l'accident, de telle sorte que l'être substantiel est composé nécessairement de puissance substantielle et d'acte substantiel, et l'être accidentel est composé nécessairement de puissance accidentelle et d'acte accidentel. La puissance étant l'ébauche et le commencement, l'acte le terme et le complément, tous les deux doivent s'adapter, s'ajuster, se mesurer, s'unir étroitement, pour former un seul tout. Il est clair qu'il n'y aurait pas adaptation s'ils étaient dans un ordre différent : une puissance substantielle ne saurait être complétée que par un acte digne d'elle, c'est-à-dire substantiel ; et il est manifeste, d'autre part, qu'une puissance purement accidentelle ne saurait porter un acte substantiel : l'hypothèse se détruit d'elle-même.

Telle est la portée de l'axiome thomiste : *Potentia et actus sunt in eodem genere*. Les applications en sont innombrables : ainsi, la matière première, puissance substantielle, est complétée par la forme, qui est un acte substantiel ; nos facultés, puissances accidentelles, sont complétées par les actes accidentels, qui sont les opérations. Ce principe nous fournit donc l'argument décisif pour démontrer la distinction réelle entre l'âme et ses facultés : puisque l'acte (c'est-à-dire notre opération) est accidentel, la puissance dont il procède immédiatement ne saurait être substantielle. Il faut dès lors conclure que

1. S. Thom., I. P. q. 77, a. 1.

la substance créée n'opère point directement et immédiatement par elle-même, mais par des accidents ou des facultés réellement distinctes d'elle. Nous reviendrons sur cette question à propos de la thèse XVII; mais il fallait signaler dès maintenant cette application, qui fait voir déjà la richesse du premier axiome<sup>1</sup>.

La seconde thèse va le préciser, en rappelant que l'acte est par lui-même illimité et infini et que la limite et la multiplicité viennent de la puissance.

**Thèse II.** — « Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

L'acte, parce qu'il est perfection, n'est limité que par la puissance, qui est une capacité de perfection. Par conséquent, dans l'ordre où l'acte est pur, il ne peut être qu'illimité et unique; là où il est fini et multiple, il entre en véritable composition avec la puissance<sup>2</sup>. »

Les explications données au sujet de la première thèse suffisent à faire comprendre celle-ci. L'acte, de lui-même, ne dit que perfection; la limite, au contraire, est imperfection, lacune, privation. Dans l'ordre donc où l'être est acte, il est perfection, et par conséquent sans limite et sans lacune. S'il est borné, cela ne provient pas de lui-même, car la perfection ne saurait engendrer l'imperfection; cela provient d'un autre, qui est la cause de la limite, parce qu'il n'est pas la perfection, mais une simple capacité de perfection, c'est-à-dire la puissance. Quand l'être est *acte tout entier* ou acte pur, il est *tout entier perfection*, et partant sans lacune, sans borne, illimité et infini.

1. Nous exposons toutes ces théories dans notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III, p. 208 et ss.; t. V, p. 43 et ss.; t. VI, p. 158 et ss.

2. Voici quelques-uns des passages où saint Thomas enseigne clairement cette doctrine : I *Cont. Gent.*, c. 43; I *Sent.*, dist. 43, q. 2; *Sum. Theol.*, I. P., q. 7, aa. 1 et 2.



Or, dès qu'il est infini, il est nécessairement unique. En effet, s'il y avait deux infinis réellement distincts, il devrait y avoir dans l'un quelque réalité qui ne serait pas dans l'autre et en vertu de laquelle ils se distingueraient entre eux. Cette réalité qui les différencierait serait, évidemment, une perfection. Dès lors, l'un des deux porterait une perfection qui manquerait à l'autre. Mais manquer d'une perfection c'est manquer de la plénitude de l'être, c'est dépendre de la limite, être arrêté par une borne, être soumis à la puissance, ne rester plus l'acte pur et parfait. Ainsi, l'hypothèse même de l'acte pur est détruite s'il cesse d'être illimité et unique<sup>1</sup>. L'axiome est donc rigoureux et évident : « *In quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit*; dans l'ordre où l'acte est pur, il ne peut être qu'illimité et unique. »

De même que la limite vient de la puissance, qui est, de sa nature, imperfection et restriction, la multiplicité ne peut venir que de l'élément potentiel. Du fait qu'une perfection est multipliée, elle est divisée, et, par conséquent, bornée; elle n'est plus tout entière perfection, elle n'est plus indépendante, elle est reçue dans un sujet qui la restreint. Dès lors, il ne saurait y avoir multiplication des actes, des perfections ou des formes que dans la mesure où sont multipliés les sujets qui les reçoivent : ainsi, notre humanité resterait unique s'il n'y avait pas des sujets ou des individus humains pour la multiplier<sup>2</sup>. Mais ces sujets sont précisément la capacité réceptive que nous avons appelée la puissance.

Partout donc où nous trouvons le fini et le multiple, nous trouvons un acte qui est reçu, nous trouvons une capacité qui le restreint, le divise en le communiquant; en un mot, nous trouvons la composition réelle de la puissance et de l'acte. Et voilà comment la seconde partie de l'axiome apparaît aussi évidente que la première : « *Ubi vero est finitus ac multiplex,*

1. Cf. Saint Thomas, I. P., q. 11, a. 3.

2. On comprend ainsi la portée de cette profonde parole de saint Thomas : « *Quaecumque forma, quantumvis materialis et infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una.* » *De Spiritualibus creaturis*, a. 8.

*in veram incidit cum potentia compositionem.* Là où l'acte est fini et multiple, il entre en composition véritable avec la puissance. »

L'expérience quotidienne nous montre partout, autour de nous, la multiplicité et le fini<sup>1</sup>; et de ces réalités tangibles nous montons, comme des effets à la cause, du mouvement au Moteur immobile, du fini à l'Infini, du multiple à l'Un, que nous appelons Dieu.

Tout cela ressortira plus clairement de l'exposé que nous aurons à faire, dans la suite, des cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu.

On voit dès maintenant la fécondité de ces principes si universels, qui sont le sommet de la métaphysique et qui nous donnent la raison la plus haute de la distinction entre les créatures et Dieu, comme l'indique explicitement la troisième thèse<sup>2</sup>.

## II. — L'ESSENCE ET L'EXISTENCE.

**Thèse III.** — « Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

C'est pourquoi dans la raison absolue de l'être même, Dieu seul subsiste, seul entièrement simple; toutes les autres choses qui participent à l'être ont

1. Pour connaître le fini point n'est besoin d'avoir tout d'abord la notion de l'infini, il nous suffit de voir les êtres tels qu'ils sont réellement autour de nous; or l'expérience nous fait tout de suite découvrir en eux des imperfections, des lacunes, des limites. De tout cela nous tirons infailliblement la notion du fini. Cf. notre *Cursus Philos. Thomist.*, t. IV, p. 75, ss., 115, ss., et t. V, p. 186, ss.

2. Pour une étude plus complète de la Puissance et de l'Acte, on pourra consulter : M<sup>sr</sup> Farges, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*; Domet de Vorges, *L'Acte et la Puissance*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, août 1886; card. Mercier, *Ontologie*; Kauffman, *Étude de la cause finale dans Aristote*, traduction du P. Deiher, O. P.; Baudin, *L'acte et la puissance dans Aristote*, *Revue Thomiste*, 1899, 1900; P. Gardeil, O. P., art. *Acte* dans le *Dictionn. théol. cathol.*; notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. V, p. 29-50.



une nature qui restreint l'être, et sont constituées d'essence et d'existence, comme principes réellement distincts<sup>1</sup>. »

Cette thèse n'est qu'une application de la doctrine déjà établie sur la puissance et l'acte. Une fois admis que Dieu est l'acte pur, il est manifeste qu'il est tout entier perfection, tout entier être, la plénitude de la perfection et de l'être, et donc l'*Être subsistant*. Il n'est restreint par aucune limite, sans quoi il serait soumis à la puissance; il n'a pas d'égal, sans quoi il manquerait d'une perfection que porterait cet égal, et dès lors il est absolument unique; entièrement simple, puisqu'il est *pur* de tout mélange et de toute composition. La première partie de la thèse, qui se rapporte à Dieu, est suffisamment démontrée. La créature, au contraire, précisément parce qu'elle est composée de puissance et d'acte, n'est pas tout entière être ou perfection : l'être chez elle est restreint et mesuré, du fait qu'il n'est pas subsistant, mais reçu dans un sujet qui le divise et l'amoin-drit. En elle donc il faut distinguer *ce qui* est et *ce par quoi* elle est : ce qui est, voilà l'*essence*; ce par quoi elle est, voilà l'*existence*. L'essence est cela même qui correspond à la définition : ainsi, en définissant l'homme, j'indique l'essence humaine. Les essences des choses se comprennent à la manière dont elles se définissent : les accidents, ne pouvant être définis que par rapport au sujet qui les soutient, n'ont qu'une essence incomplète et dépendante; les êtres substantiels, parce qu'ils peuvent être définis par eux-mêmes, ont une essence proprement dite, et chez eux c'est une seule et même réalité qui est à la fois essence, substance, nature. L'essence est la réalité première qui classe l'être dans une espèce ou dans une hiérarchie déterminée; la substance est cette réalité en tant qu'elle existe en soi et sert de base aux accidents; la nature est la même réalité en tant qu'elle désigne la source première dont jaillit

1. Voici quelques indications des passages où saint Thomas enseigne ouvertement, *plane*, cette proposition : I. *Cont. Gent.*, cc. 38, 52, 53, 54; *De Ente et essentia*, c. 5; q. *de Potentia*, a. 4, *de Spiritualibus creaturis*, a. 1, *de Verit.*, q. 27, a. 1, ad 8; *Comment. in Boet.*, lect. II; I. *Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 2; *Summ. Theol.*, I. P., q. 50, a. 2, ad 3.

l'opération spontanée. Lorsque la substance est absolument complète, maîtresse d'elle-même, et tout à fait incommunicable, elle s'appelle *suppôt* ou *personne*<sup>1</sup>.

L'essence désigne déjà une perfection et de ce chef elle est un acte; mais, par rapport à l'existence, elle reste une puissance qui a besoin de son couronnement. L'humanité considérée en elle-même signifie une espèce déterminée et cette détermination est une perfection et cette perfection est un acte; mais cet acte en appelle un autre et nous n'avons la réalité définitive que lorsque nous pouvons dire : l'humanité existe. C'est pourquoi l'existence est appelée *l'actualité dernière de toute forme*, de toute réalité; rien ne peut venir après l'existence, impossible de la parfaire, d'y ajouter une perfection qui ne soit pas déjà une existence.

Voilà donc les deux principes qui constituent les êtres en dehors de Dieu : l'essence, comme puissance réelle; l'existence, comme acte dernier. Si la puissance et l'acte se distinguent réellement, il faudra conclure de même à une distinction véritable entre l'essence et l'existence.

Cette conclusion cependant n'a pas été admise par tous les scolastiques. On est d'accord sur trois points : 1° en Dieu nulle place pour la distinction réelle, par cela même qu'il est l'Acte pur; 2° dans les créatures, il y a manifestement distinction réelle entre l'essence à l'état idéal et abstrait et l'essence concrète et actuelle; 3° il y a pour le moins une distinction de raison entre l'essence actuelle et l'existence. Tout le problème se ramène donc à ceci : l'essence actuelle est-elle mise dans la réalité *par elle-même*, en sorte qu'elle soit elle-même son acte d'exister, ou bien par un acte distinct d'elle et que nous appelons l'existence?

La distinction a été niée par Alexandre de Halès, Durand, Scot, les nominalistes Suarez, Vasquez, et, de nos jours, particulièrement par Tongiorgi, Palmieri, Franzelin, Pesch; elle est affirmée, non seulement par saint Thomas et toute son

1. Nous expliquons longuement ces notions dans notre livre « *Le Mystère de la Très Sainte Trinité* », quatrième partie, chapitre premier.



école, mais par les grands représentants de la scolastique; de nos jours par Sanseverino, les cardinaux Pecci, Lorenzelli et Mercier, par M<sup>sr</sup> Farges, M. Domet de Vorges, etc.; par d'illustres écrivains de la Compagnie de Jésus, l'école de Coïmbre, le cardinal Pallavicini, Sylvestre Maure, Liberatore, Cornoldi, Schiffini, de Maria, de San, Terrien, Remer, Mattiussi, Gény, le cardinal Billot, etc.

En défendant cette distinction, on ne prétend pas que l'essence et l'existence soient deux réalités indépendantes ou séparables l'une de l'autre, ou produites par Dieu séparément et unies ensuite; mais l'on veut dire que la première se différencie de la seconde, comme la puissance réelle de l'acte réel. L'on n'applique ici que la doctrine fondamentale établie dans les deux premières thèses sur la puissance et l'acte, principes premiers et intrinsèques de tout ce qui n'est pas acte pur, et sur la composition véritable ou réelle de puissance et d'acte dans tous les êtres muables ou créés. « Y a-t-il un milieu entre le néant et l'actuellement existant? La question n'est pas ailleurs. L'affirmation ou la négation de la distinction réelle entre l'essence et l'existence est donc, en définitive, une thèse absolument et uniquement solidaire de l'affirmation ou de la négation de la *réalité* de la puissance, et de sa réalité distincte de l'acte, irréductible à l'acte, permanente sous l'acte<sup>1</sup>. »

Qu'on ne pense pas que ce soit un problème de pure curiosité, sans portée pratique. « Cette question de la distinction réelle entre l'essence et l'existence est de la plus haute importance : en un certain sens, toute la métaphysique en dépend... elle est comme le point central de toute la métaphysique, je dirai presque le cachet de son orthodoxie et le seul moyen de résoudre exactement tous les problèmes soulevés, lorsque, sans se contenter, comme on le fait trop souvent de nos jours, d'examiner les faits à la surface, on veut pénétrer dans leur profondeur<sup>2</sup>. » — « Pour quiconque connaît l'histoire de la

1. P. A. de Poulpiquet, O. P., dans la *Revue néo-scholastique*, 1906, p. 48.

2. Domet de Vorges, *Abrégé de Métaphysique*, II, p. 2, 4.

métaphysique, écrivait le cardinal Lorenzelli<sup>1</sup>, au moins depuis Aristote jusqu'à Séverin Boèce, depuis Avicenne jusqu'à saint Thomas, surtout pour quiconque a lu et compris la *Somme Théologique*, cette thèse est précisément le principe fondamental de toute la vraie science touchant Dieu et les créatures, l'ordre naturel et surnaturel, telle que nous l'a enseignée le Docteur Angélique...

« Or donc toute la première partie de la *Somme* traite, comme on le sait, de Dieu, Un et Trine, de la création, des anges, de l'âme, de l'homme tout entier et du monde. Plus que toutes les autres parties, elle est bâtie, comme sur un principe premier qui lui sert de fondement, sur la vérité de l'identité entre l'essence et l'existence en Dieu, de la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans tous les êtres subsistants autres que Dieu. C'est que cette réelle distinction et cette réelle identité servent de soutien et de base première à tous les autres principes moins universels; ils donnent à toutes les conclusions qui en découlent une inébranlable fermeté. Donc, en combattant ou simplement en omettant ce premier et universel principe, ce n'est pas une opinion qu'on écarte, ce n'est pas une simple conclusion qu'on abandonne : on sort tout à fait de l'école de saint Thomas. »

La Sacrée Congrégation a pu donc, à très juste titre, ranger cette thèse parmi celles qui contiennent manifestement, *plane*, les points fondamentaux de l'Angélique Maître.

Il serait superflu d'entreprendre ici une discussion des textes, puisque l'œuvre de saint Thomas repose sur ce principe. Le saint Docteur y revient instinctivement dans ses divers ouvrages. « Il faut considérer, dit-il dans son commentaire sur Boèce, que, si l'être et ce qui est (c'est-à-dire l'existence et l'essence) diffèrent seulement selon la raison dans les êtres simples, ils diffèrent *réellement* dans les êtres composés<sup>2</sup>. » Puis il explique

1. Lettre du cardinal Lorenzelli au P. Del Prado, O. P., *Revue Thomiste*, 1912, p. 66 ss.

2. « Est ergo considerandum quod, sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentionem, ita in compositis differunt REALITER. » (*Comment. in Boet., lect. II.*)



ce qu'il faut entendre par être simple : « Cet être simple est sublime et unique, c'est Dieu lui-même. *Hoc autem simplex unum et sublime est, ipse Deus.* » Voilà bien notre présente thèse : parce que Dieu est la simplicité absolue ou l'acte pur, en lui l'essence et l'existence n'admettent qu'une distinction de raison ; parce que les créatures sont toutes composées de puissance et d'acte, en elle l'essence et l'existence diffèrent *réellement*.

La raison fondamentale a été déjà indiquée maintes fois ; essayons de la mettre davantage en relief. Si l'existence des créatures n'est pas distincte de l'essence actuelle, elle sera un acte pur, infini, unique ; et, partant, plus de distinction entre la créature et Dieu. L'acte pur, avons-nous expliqué, est celui qui n'est pas reçu dans une puissance et qui ne reçoit pas d'acte ultérieur. Or une existence indistincte de l'essence ne peut pas être reçue et ne peut pas recevoir. Où serait-elle reçue ? Dans l'essence ? Non, car une simple distinction de raison ne suffit pas pour qu'une réalité soit reçue, autrement l'on pourrait dire que l'existence divine est reçue dans l'essence et que Dieu n'est plus la pureté et la simplicité absolue. Que pourrait-elle recevoir ? Rien ne vient après l'existence, rien n'est plus actuel que l'existence, rien ne peut la couronner, mais elle couronne toute réalité et toute perfection. Donc une existence qui ne se distingue pas de l'essence est l'acte pur, sans lacune et sans limite.

— On a essayé de répondre : l'existence créée, bien qu'elle ne soit pas reçue *dans un autre*, est cependant *reçue d'un autre*, en ce sens qu'elle vient *de* Dieu et est produite *par* Dieu.

— L'échappatoire est vaine. L'acte n'est reçu d'un autre que dans la mesure où il implique en son concept limite et imperfection ; or il ne peut être limité que parce qu'il est reçu dans un autre, ou parce qu'il reçoit un autre. Dès lors, l'acte qui n'est pas reçu dans une puissance et qui ne reçoit pas d'acte ultérieur ne saurait venir d'un autre ou être produit par un autre. Et précisément, parce que nous savons que l'existence des créatures est produite, nous devons confesser qu'elle est reçue *dans* une essence réellement distincte d'elle.

Et cette doctrine de saint Thomas met en parfaite lumière l'admirable harmonie des êtres. Au sommet, Dieu, qui exclut toute composition, et qui est la Pureté sans mélange, la Perfection subsistante. Au-dessous de lui, la créature spirituelle, avec la composition de puissance et d'acte, d'essence et d'existence. Au dernier degré, les créatures corporelles, qui, outre la composition réelle d'essence et d'existence, portent encore la composition réelle de matière et de forme.

Dans l'autre opinion, la gradation ne se maintient plus ; car si l'ange est sans composition réelle d'essence et d'existence, il est en tout pareil à Dieu, et la nécessité du principe de causalité n'apparaît plus évidente comme dans la théorie thomiste, selon la remarque du cardinal Mercier. « Le principe de causalité : « l'être dont l'essence n'est pas identique » à l'existence dépend nécessairement d'une cause », trouve ainsi dans la distinction réelle de l'essence et de l'existence sa signification rigoureuse et sa justification<sup>1</sup> ».

— L'objection principale se ramène à ceci : L'essence actuelle est une vraie réalité. Or elle n'est réelle que par l'existence. Donc l'essence actuelle est l'existence même.

— On oublie que la réalité peut se dire et de l'acte réel et de la puissance informée par l'acte réel. Ainsi la matière première est une réalité, non pas qu'elle soit acte elle-même, mais parce qu'elle est informée par un acte qui lui donne l'actualité. Pareillement, l'essence actuelle est une réalité parce qu'elle est sous la réalité de l'acte, sans être l'acte lui-même. « Tous les négateurs de la distinction réelle entre l'essence et l'existence commencent par poser comme un principe indiscutable que l'essence réelle d'un être n'est réelle que par son existence. Évidemment il faut conclure à l'identité de l'existence et de l'essence. Mais, au lieu de partir de cette assertion comme d'un axiome indubitable, ils devraient le prouver ; et ils n'y songent point ; toutes leurs arguties se réduisent donc à une vaste pétition de principe<sup>2</sup>. »

1. Card. Mercier, *Ontologie*, n. 48.

2. Cyrille Labeyrie, *Dogme et Métaphysique*, pp. 178-179.



Nous avons établi, au contraire, que l'essence actuelle des créatures n'est pas l'acte même de l'existence, autrement ce serait l'acte pur, qui n'est pas reçu et qui ne peut recevoir, et qui, partant, est unique, infini, éternel<sup>1</sup>.

**Thèse IV.** — *Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo et creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.*

L'être<sup>2</sup> se dit de Dieu et des créatures, non pas d'une manière univoque ni d'une manière purement équivoque, mais d'une manière analogue, d'une analogie à la fois d'attribution et de proportionnalité<sup>3</sup>.

On dit que plusieurs choses sont *univoques* lorsqu'elles portent le même nom et que la réalité signifiée est la même en toutes : ainsi Pierre et Paul sont univoques parce qu'ils ont la même humanité ; « l'homme et le chien sont univoques comme appartenant à la classe des animaux<sup>4</sup>. »

Il y a *équivoque* lorsque le terme est commun et la réalité totalement différente, comme le mot *bélier* se dit du mâle de la brebis, de l'ancienne machine de guerre, de la machine servant à enfoncer les pieux, et du signe du zodiaque.

Nous avons enfin *analogie*, lorsque le terme est commun et la réalité signifiée, ni entièrement la même ni entièrement différente, mais implique un rapport et une ressemblance entre les divers êtres auxquels est attribué le nom : l'homme est *sain*, le teint du visage est *sain*, la nourriture est *saine*. Il est bien manifeste que la nourriture saine ne signifie

1. Pour une étude plus longue, cf. Card. Mercier, *op. cit.*, et le P. Del Prado, O. P., *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*. Fribourg, Saint-Paul, 1911.

2. Nous abrégons ainsi la formule latine « *ens quod denominatur ab esse* » dont la portée ne saurait être rendue en français ; mais nous ferons remarquer que le mot *ens* reçoit sa dénomination de *esse*, comme le mot français *étant* reçoit sa dénomination de *l'être*, puisque *étant* veut dire *ce qui a l'être*.

3. Cette thèse est affirmée par saint Thomas, I *Cont. Gent.*, cc. 32, 33, 34 ; *De Potentia*, q. 7, a. 7 ; I. P., q. 13, a. 5.

4. Petit Larive et Fleury.

pas tout à fait la même chose que la couleur saine ou que l'homme sain, et d'autre part, qu'il y a un certain rapprochement dans les trois cas : l'homme est appelé sain comme *sujet* de la santé; le teint, la couleur, le pouls, sont appelés sains comme *signes* de la santé; la médecine, la nourriture sont appelées saines comme *causes* de la santé.

L'analogie est d'*attribution* lorsque la réalité signifiée se dit de l'un par rapport à un autre qui la possède à proprement parler et qui est appelé pour cela l'analogue principal et suprême : *summum vel principalius analogatum* : ainsi la santé ne se dit du pouls et des remèdes que par rapport à l'homme, où elle se réalise dans le sens plénier. L'analogie est de *proportionnalité*, quand la réalité signifiée se trouve véritablement et intrinsèquement dans les deux termes comparés, mais non pas tout à fait de la même manière : ainsi la créature a l'être réellement et intrinsèquement, mais non pas dans cette intensité absolue qui convient à Dieu.

Nous éviterons ici les controverses d'école, nous bornant à expliquer la thèse thomiste<sup>1</sup>.

L'être n'est pas univoque à Dieu et aux créatures, parce qu'il appartient à Dieu dans sa plénitude, aux créatures, d'une manière limitée. « En vain répondra-t-on que tous les êtres sont égaux dans leur opposition au néant et que, par conséquent, un seul concept suffit à les embrasser tout entiers. Il n'est pas vrai qu'ils soient tous également le non-rien. Le Nécessaire, l'Infini, le Parfait, l'Immuable, l'Éternel, ne diffère-t-il pas réellement du contingent, du fini, de l'imparfait, du changeant et du temporel ? La substance et l'accident, l'esprit et la matière existent-ils de la même manière ? »

D'autre part, ce n'est pas l'équivoque. Toute notre science naturelle de Dieu part des créatures, ainsi que des effets certains on monte infailliblement à la cause, et c'est pourquoi le Saint-Siège nous dit de croire que Dieu peut être connu par les œuvres visibles de la création, comme la cause par les

1. Pour un exposé plus long, cf. notre *Cursus Philos. Thomist.*, vol. I, p. 45, ss. ; vol. V, p. 19, ss. ; P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, I. P.

2. Cyrille Labeyrie, *Dogme et Métaphysique*, p. 74.



effets, et, *parlant*, que son existence peut aussi être démontrée : *Per visibilia creationis opera tanquam causam per effectus certo cognosci, ADEOQUE DEMONSTRARI etiam posse, profiteor*<sup>1</sup>. » Cette démonstration n'est pas sophistique, mais infaillible; elle repose sur la connexion *nécessaire* que nous fournit l'*analogie* de l'être<sup>2</sup>.

On aura déjà compris que c'est une analogie d'attribution, en ce sens que l'être ne se dit de la créature que par rapport à Dieu, la Plénitude subsistante, de laquelle dépend et dérive toute participation à l'être; et une analogie de proportionnalité, parce que l'être est intrinsèquement dans la créature et en Dieu; mais en Dieu d'une manière infiniment supérieure, totalement transcendante.

Cette thèse IV énonce donc un principe très universel et dont les applications sont innombrables, parce qu'il régit toute notre connaissance de Dieu et des choses divines, soit dans l'ordre naturel, soit et surtout dans l'ordre surnaturel, qui est l'ordre proprement divin. « Partout où pénètre un élément proprement divin, l'intelligence doit se mettre à hauteur, par l'intermédiaire d'une *proportion* dont la raison est le rapport foncier de l'être conditionné, exprimé dans les concepts dont nous nous servons, à l'être inconditionné et d'un autre ordre auquel nous l'appliquons. Quand on dit, par exemple, que la grâce habituelle est une qualité créée, il faut sous-entendre mentalement ce que la qualité créée est dans l'ordre des perfections de la substance créée, la grâce habituelle l'est dans l'ordre des perfectionnements divins dont Dieu enrichit l'âme humaine. Le mot *divin* est dans cette proportion comme un coup d'aile qui nous transporte dans un autre monde, à une autre sphère de l'être et de la perfec-

1. *Motu Proprio* de Pie X *Sacrorum Antistitum*, 1<sup>er</sup> sept. 1910; *Acta Apostolicae Sedis*, 1910, p. 669, ss. Nous commenterons plus tard ce texte à propos de la thèse XXIII.

2. « Cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi ex nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina vana tantum, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo essent sophisticæ. » (S. Thom., *De Potentia*, q. 7, a. 7.)

tion. Mais ce n'est pas un coup d'aile démesuré et violent, occasionnant une rupture dans l'équation. La relation qui relie le divin au créé, la relation de cause à effet est une relation rigide, nécessaire; aucune tension ne saurait séparer l'effet de la cause, empêcher l'effet de se relier à la cause. Ne disons donc pas qu'il est intervenu un coup d'aile : disons plutôt que la relation fondamentale de toutes les proportions théologiques est comme une hausse qui permet à l'esprit de viser l'ordre des choses divines et de le décrire en fonction des choses humaines. Ne craignons pas de mettre de la *proportionnalité* partout. On ne l'a pas fait assez<sup>1</sup>. »

### III. — LA SUBSTANCE ET LES ACCIDENTS.

**Thèse V.** — « Est praeterea in omni creatura realis compositio subjecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus : ea vero nisi *esse* realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

Il y a, en outre, dans toute créature, composition réelle du sujet subsistant avec les formes qui lui sont ajoutées secondairement, c'est-à-dire les accidents; et cette composition ne se comprendrait pas si l'être n'était point reçu réellement dans une essence distincte de lui<sup>2</sup>. »

Nous avons démontré, expliqué, analysé la première composition, à laquelle est soumise toute créature, c'est-à-dire la composition de puissance et d'acte, d'essence et d'existence.

Or, l'essence peut désigner une nature tellement précaire et dépendante, qu'elle a toujours besoin d'un support; ou bien une nature assez complète pour exister en elle-même et servir de soutien à tout le reste : de là une nouvelle composition, celle de la substance et de l'accident. La substance est donc l'essence qui peut exister en soi et par là même est la réalité

1. P. Gardeil, O. P., *Revue Thomiste*, 1904, t. XII, pp. 65-66.

2. Cette proposition est enseignée ouvertement par saint Thomas dans ses divers écrits, notamment *De ente et essentia*, c. 7; *I Cont. Gent.*, c. 23; *II Cont. Gent.*, c. 52; *Sum. theol.* I. P., q. 3, a. 6.



stable qui se tient (*sub stat*) sous l'être débile, incapable de se soutenir tout seul ; elle est justement appelée le *sujet subsistant*, qui n'a pas d'autre fondement que lui-même et sert de base à toutes les réalités qui viennent l'orner comme formes secondaires.

L'expérience *interne* découvre en nous une série de phénomènes, sensations, affections, pensers et vouloir, qui ont commencé et qui disparaissent, tandis que le *moi* subsiste ; l'expérience *externe* nous montre dans l'univers une foule de modifications qui se succèdent, sans changer le fond substantiel, soit dans les corps, soit dans la plante, soit dans l'animal et dans l'homme. Ces données manifestes de notre double expérience prouvent à la fois la *réalité* de la substance, qui demeure, et sa *distinction* d'avec les formes accidentelles, qui passent. La substance réelle est la substance individuelle, et, quand elle est complète, arrivée au dernier terme de l'individualité, elle s'appelle *personne*. La personne est donc la substance qui jouit de son entière individualité et qui est tout à fait à soi. Elle exclut une triple communicabilité : d'abord, celle du général au particulier, comme l'espèce se livre à l'individu, comme la nature humaine se donne à chacun des humains. Puis, celle de la partie au tout : la main, le bras, vivent dans le composé, la personne existe à part soi. Ensuite et principalement, communicabilité à un autre support. Une essence peut être excellente, à tous les points de vue, comme substance et comme espèce, condenser et épuiser, pour ainsi dire, en elle toutes les merveilles de la nature et de la grâce, telle l'Humanité de Jésus-Christ ; elle ne pourra jamais être personne, de ce seul fait qu'elle est la propriété d'un autre et qu'elle subsiste dans une autre hypostase. La personne est donc la substance qui s'appartient pleinement, le tout autonome qui est et qui agit<sup>1</sup>.

L'accident réel, dont il est ici question, désigne une forme ajoutée secondairement au sujet subsistant, c'est-à-dire une

1. Nous rappelons ici la doctrine exposée dans notre livre : *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*. Pour toutes ces notions de la substance et de la personne, cf. pp. 303-329, et notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. V, pp. 223-281.

essence ou nature débile ayant toujours besoin, pour exister, d'un support dont elle dépend, auquel elle est *inhérente* et sur lequel elle repose. Ce que la thèse présente tend surtout à faire ressortir, c'est la distinction réelle entre ces formes, qui commencent et disparaissent, et le fond substantiel qui est permanent. La distinction est niée par les panthéistes et les matérialistes, les cartésiens, les subjectivistes, la Philosophie nouvelle représentée par M. Bergson et son école. Et cependant la distinction réelle, qui fut enseignée par Aristote et saint Thomas, reste toujours la solution de l'expérience et du sens commun.

Que nous attestent-ils? Nous l'avons déjà remarqué, l'expérience *interne* saisit en nous; dans notre vie organique, notre vie sensitive, notre vie affective, notre vie intellectuelle, des états nouveaux et des réalités vivantes, qui surgissent et s'en vont, sans que l'âme ait changé en elle-même, sans qu'elle ait été augmentée ou amoindrie. L'expérience *externe*, qui nous garantit la réalité du *mouvement* dans la nature, nous montre aussi un fleuve de *changements*, des modifications qui se renouvellent indéfiniment, tandis que la substance demeure. Le minéral, la plante gardent leur fixité spécifique, malgré la mobilité des phénomènes; l'animal et l'homme conservent leur individualité invariable sous le flux de la vie qui s'en va ou qui revient. Impossible d'expliquer tout cela par de simples relations de la substance avec un terme nouveau. Les œuvres vitales de la plante, de l'animal et de l'homme ne peuvent se réduire à des relations pures; autrement c'en est fait de l'immanence et de la réalité de la vie.

Un autre argument avait frappé Leibniz : « Si les accidents ne sont point distingués des substances; si la substance est un être successif comme le mouvement; si elle ne dure pas au delà d'un moment et ne se trouve pas la même durant quelque partie assignable du temps, non plus que ses accidents... pourquoi ne dira-t-on pas, comme Spinoza, que Dieu est la seule substance et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications ? »

1. Leibniz, *Essai de Théologie*, III. P., n. 393.



Dans le domaine de la foi, cette doctrine est indiscutable. Il est certain que la grâce, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, ne sont ni la substance de l'âme, ni la substance divine, ni une substance surnaturelle; ce sont donc des accidents distincts réellement de la substance, ce sont des formes secondaires ajoutées au sujet subsistant, qui est la nature.

Nous n'avons pas besoin d'entrer dans d'autres développements, après l'article que nous avons consacré à ce sujet dans cette même Revue<sup>1</sup>.

La dernière partie de la thèse rappelle que cette composition de la substance et des accidents suppose et confirme la doctrine de la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Si, en effet, l'essence est sa propre existence, elle est déjà sa perfection définitive, son acte dernier, son terme, sa couronne, ainsi que nous l'avons observé, puisque l'existence est l'actualité suprême de toute réalité, *ultima actualitas omnis formae*.

Que faut-il donc pour que l'être substantiel et l'être accidentel entrent en composition comme deux actes distincts? L'unique solution est celle de saint Thomas : tous les deux doivent être reçus dans un sujet commun, distinct réellement de chacun d'eux, c'est-à-dire l'essence. Ainsi faut-il que l'essence se différencie de l'existence pour que la substance se différencie de l'accident<sup>2</sup>.

**Thèse VI.** — « *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto.*

Outre les accidents absolus, il y a aussi l'accident relatif, qui est un rapport *vers* quelque chose. Bien que ce rapport *vers* un autre ne signifie point selon sa raison propre quelque chose d'inhérent à un sujet, il

1. *La doctrine de saint Thomas sur les accidents et ses applications à l'ordre natu el et à l'ordre surnaturel*, fasc. 2 de la *Revue Thomiste*, 1918.

2. Cf. S. Thom., II *Cont. Gent.*, c. 52; card. Lorenzelli, *Metaphys.*, pp. 268-269, et notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, pp. 71-73.

a souvent sa cause dans les choses et portant une entité réelle distincte du sujet<sup>1</sup>. »

La Sacrée Congrégation n'entre pas dans l'exposé des neuf genres d'accidents, tels que les scolastiques les présentent après Aristote et saint Thomas. Une fois admise la distinction réelle entre la substance et les formes secondaires qui s'y ajoutent, il ne reste plus de difficulté spéciale pour nier la réalité des accidents absolus, comme la quantité et la qualité, et les autres qui s'y rattachent ou qui accompagnent le mouvement, comme l'action et la passion, etc.<sup>2</sup>.

Mais il en est un dont la réalité paraît tellement ténue qu'il est presque impossible de l'analyser et qui se définit par une préposition, *ad, vers*, la relation : c'est celui-là qu'il fallait défendre, et telle est la raison de la thèse VI.

Pour quiconque veut se maintenir encore dans les données générales du sens commun, il devient évident que l'harmonie du monde n'est pas possible sans des relations réelles. La beauté de l'armée provient de l'ordre des soldats entre eux et avec leur chef; la beauté de l'univers résulte de l'ordre et des rapports des créatures entre elles et avec Dieu. Aussi a-t-on pu écrire : « Il y a certainement dans la nature des relations réelles : ce sont elles qui constituent l'ordre du monde<sup>3</sup>. »

Mais on en conçoit qui n'appartiennent à aucune catégorie spéciale et ne font que représenter la convenance générale des êtres avec les conditions nécessaires de leur existence. C'est pour cela même qu'on les appelle *transcendantes*<sup>4</sup>.

Or la relation qui nous est proposée dans la thèse VI est celle qui constitue une catégorie à part, ou un prédicament, et qui est appelée pour cela *prédicamentale*. C'est celle-ci qui est constituée par un pur *rapport* d'un être *envers* un autre.

De nombreux éléments sont ici à considérer : la réalité qui

1. Saint Thomas a condensé toute cette doctrine dans la *Somme théologique*, I. P., q. 28, surtout a. 1.

2. D'ailleurs, des thèses spéciales sont consacrées plus loin à la quantité des corps et aux facultés de l'âme.

3. C. Labeyrie, *Dogme et Métaphysique*, p. 265.

4. Domet de Vorges, *Abrégé de Métaphysique*, t. II, p. 146.



est mise en rapport, celle envers laquelle elle est mise en rapport, le rapport même entre les deux, enfin la raison ou la cause qui fait qu'un être est en rapport avec un autre. La réalité qui est mise en rapport s'appelle *sujet*, celle envers laquelle elle est mise en rapport est le *terme*, la raison ou la cause de ce rapport est le *fondement*; mais c'est le rapport lui-même qui est, à proprement parler, la *relation*. Si elle est *dans* un sujet, elle est avant tout *vers* un terme et *pour* un terme. C'est pourquoi l'énoncé de notre thèse indique expressément que la relation selon sa raison propre, ne signifie pas quelque chose d'inhérent à un sujet. « Ce n'est pas d'être *dans* un sujet, dit saint Thomas, qui la fait être relation; ce qui la constitue telle, c'est d'être un rapport *vers* un autre<sup>1</sup>. »

Le mot d'Aristote est aussi profond qu'expressif : τὸ πρὸς τι, *ad aliquid*<sup>2</sup>. D'où il suit que le constitutif essentiel de la relation ce n'est pas le point de vue *dans*, c'est le point de vue *vers*<sup>3</sup>. « La relation ne signifie, selon sa raison propre, qu'un rapport à quelque chose : on peut la définir par une simple préposition, selon l'expressive remarque de Cajetan, par la préposition *ad*, en français *vers*. La relation, c'est le *ad*, le *vers*. Elle est essentiellement un rapport<sup>4</sup>. »

Et cependant, ajoute notre texte, elle a souvent sa cause dans les choses et partant une entité distincte du sujet.

Pour établir cette réalité de la relation, il suffit de montrer que nous découvrons dans la nature trois choses réelles. Tout d'abord, un sujet réel, pour porter un ordre réel, et un terme réel, pour y répondre dignement : ainsi dans la paternité, nous avons un sujet réel, le père, et un terme réel, le fils. Il y a ensuite réciprocité réelle, en sorte que les deux extrêmes s'appellent et se détruisent mutuellement, comme le père n'est pas tel sans le fils ni le fils tel sans le père. Enfin, fondement

1. S. Thom., q. 7, de *Potentia*, a. 9, ad 7.

2. Aristot., *Categor.*, V. Cf. Soto, *Comment in Categor.*; Cajetan, in I. P., q. 28.

3. Le point de vue *dans*, *in*, désigne quelque chose d'accidentel dans la créature. Si on le conçoit dans l'Être infini, qui ne souffre aucune composition, il signifiera une réalité subsistante.

4. P. Pègues, O. P., *Comment. Somme théologique*, « La Trinité », p. 88.

réel pour produire un rapport réel, et c'est ainsi que la génération est l'efficace fondement de la paternité et de la filiation.

On voit par là que la relation ainsi comprise est une réalité distincte de la substance, parce que la réalité du fondement est distincte de la réalité du sujet et de la réalité du terme, comme il est manifeste que la génération est distincte et du père, dont elle est l'effet, et du fils, dont elle est la cause. Ainsi la relation prédicamentale existe réellement, « comme conséquence de l'existence du fondement, qui seul existe directement et proprement, mais elle ajoute à ce fondement quelque chose de réel, qui n'est pas compris dans ses caractères essentiels; elle en est donc réellement distincte<sup>1</sup>. »

Quand la relation est réelle dans les deux extrêmes, elle est mutuelle, comme dans les exemples cités. « Ainsi en est-il de deux corps comparés l'un à l'autre et qui sont dans les proportions de double ou de moitié; ainsi encore d'un morceau de fer rougi au feu et du feu qui l'a rougi. Nous aurons une relation en partie réelle et en partie de raison, s'il s'agit de deux extrêmes dont l'un suppose l'autre parce qu'il reçoit son action, mais dont l'autre ne dépend en rien du premier et ne change jamais en rien en raison de lui. Ainsi de la science par rapport à l'objet sur lequel porte cette science : la science ne peut être sans l'objet, mais l'objet peut être parfaitement sans la science, et le fait d'être connu n'entraîne pour lui aucun changement<sup>2</sup>. »

Les relations de la créature envers Dieu sont réelles, parce que la créature dépend de Dieu effectivement; mais, du côté de Dieu, elles ne sont que de raison, car Dieu n'a aucune dépendance à l'égard de sa créature.

Cette métaphysique de la relation est déjà très intéressante, pour expliquer les rapports de la créature avec Dieu, l'harmonie et la beauté de l'univers; elle prend une importance souveraine dans l'ordre surnaturel, pour l'intelligence du mystère de la Trinité. Les relations divines ne sont pas seulement

1. Domet de Vorges, *op. cit.*, p. 153.

2. P. Pègues, *op. cit.*, p. 89.



des réalités, elles sont la vie même de Dieu, elles constituent cette adorable famille des trois Personnes, dont la vision fera nos délices dans la bienheureuse éternité<sup>1</sup>.

**Thèse VII.** — « *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex : essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.* »

La créature spirituelle est tout à fait simple dans son essence. Mais elle reste soumise à une double composition : celle de l'essence avec l'être, celle de la substance avec les accidents<sup>2</sup>. »

Voilà le résumé et l'application des principes établis jusqu'ici. La puissance et l'acte sont les principes premiers et intrinsèques qui constituent tous les êtres en dehors de Dieu. Or, au sommet du monde créé se trouve la créature spirituelle. Comment se vérifie en elle la doctrine de la puissance et de l'acte ? Ici, l'essence n'est pas composée, mais dégagée de toute matière, sans ordre de dépendance avec la matière et les corps. Elle peut, assurément, mouvoir la matière, et même assumer un corps ; mais c'est seulement à titre d'agent et de moteur, sans informer le corps et sans être limité par lui. De ce chef, elle n'est pas reçue, elle a une sorte d'infinité par en bas, qui constitue la spiritualité parfaite de la substance angélique.

Mais elle est limitée par en haut, parce qu'elle reçoit l'existence et, de ce chef, elle reste soumise à la loi fondamentale de toutes les choses créées, qui sont constituées d'essence et d'existence comme principes réellement distincts : *tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant* (thèse III).

Elle n'est pas non plus sa fin dernière ; elle n'est pas son opération ; car l'opération commence et disparaît, tandis que la substance demeure. L'opération angélique est donc un accident distinct de l'essence angélique. Et, puisque la puissance

1. Cf. notre livre sur la *Trinité*, IV<sup>e</sup> P., ch. II : « Les personnes et les relations. »

2. Cette proposition ressort de toutes les œuvres de saint Thomas, surtout I. P., q. 50 et ss. ; et elle est explicitement affirmée et démontrée dans la question *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

et l'acte sont dans le même ordre, la faculté qui est le principe de l'opération, sera un accident, comme l'opération elle-même. Nous trouvons donc dans la créature spirituelle une composition de la substance avec des facultés et des opérations, qui sont des accidents.

Dieu lui-même ne saurait affranchir la créature de cette composition, pas plus qu'il ne peut supprimer en elle la condition de créature.

Le Tout-Puissant peut bien faire que l'accident demeure séparé de la substance, et soutenu par la seule vertu divine, attendu que la cause première peut maintenir l'effet de la cause seconde lorsque celle-ci disparaît<sup>1</sup>; mais il ne saurait produire une substance dénuée de tout accident; parce que, alors, elle n'aurait plus de destinée, n'ayant plus d'*opération*, arbre stérile qui ne pourrait donner de fruit, être mutilé qui ne pourrait aboutir à aucune fin<sup>2</sup>; et parce que, surtout, la créature garde toujours l'accident de relation, c'est-à-dire de la dépendance absolue à l'égard de Dieu, laquelle reste inséparable de tout ce qui est créé<sup>3</sup>.

Voilà ainsi, dans une rapide synthèse, l'ontologie de saint Thomas, qui fait si bien ressortir l'harmonie des mondes : au sommet, avons-nous dit, le monde divin, l'Acte pur, à l'abri de toute composition; puis, le monde angélique, avec sa composition d'essence et d'existence, de substance et d'accident, mais avec son essence indivisible et incorruptible; enfin, le monde corporel, avec sa composition d'essence et d'existence, de substance et d'accident, et avec une essence corruptible, constituée de matière et de forme comme vont nous l'enseigner les thèses suivantes, résumé de toute la cosmologie.

C'est ainsi que ces propositions si abstraites, en rappelant

1. Nous avons traité cette question des accidents séparés dans notre livre : « *La Sainte Eucharistie* », pp. 141-162.

2. Cf. *Cars. Philos. Thomist.*, t. VI, pp. 24, 25, 162.

3. « *Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis. Unde, sicut Deus non potest facere quod aliqua creatura non dependeat ab ipso, ita non potest facere quod esset absque hujusmodi accidentibus.* » S. Thomas, *Quodlib.* VII, a. 10, ad 4.



sans cesse la distinction de Dieu et des créatures, la transcendance du premier et l'imperfection de celles-ci, conduisent suavement l'esprit à l'acte d'adoration envers Dieu.

(*A suivre.*)

Rome.

Fr. Édouard HUGON, O. P.

# LES VINGT-QUATRE THÈSES THOMISTES<sup>1</sup>

---

## II. — La Cosmologie de saint Thomas.

### I. — LA MATIÈRE ET LA FORME.

**Thèse VIII.** — « *Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae materiae et formae nominibus designantur.* »

La créature corporelle est, quant à l'essence elle-même, composée de puissance et d'acte; cette puissance et cet acte dans l'ordre de l'essence sont désignés par les noms de matière et de forme<sup>2</sup>. »

Après avoir signalé l'application des premiers principes de l'ontologie à la créature spirituelle, on descend au problème fondamental de la cosmologie, relatif à la composition des corps. Dans la créature spirituelle, l'essence est simple, la composition ne s'entend que par rapport à l'existence et aux accidents, formes secondaires qui viennent couronner la substance; dans la créature corporelle, la puissance et l'acte sont dans l'ordre de l'essence elle-même : celle-ci est composée d'un principe passif et imparfait, que nous appelons matière première, et d'un principe actuel qui détermine, confère la perfection spécifique et qui est appelé forme substantielle.

Ici encore, le point de départ sont l'expérience et le sens commun, qui constatent dans les corps un dualisme et des antinomies. Les corps nous apparaissent passifs et inertes, et

1. Voir *Revue Thomiste*, avril-juin 1920.

2. Cette doctrine revient constamment dans tous les ouvrages de saint Thomas. Qu'il suffise de citer ici *De Spiritualibus creaturis*, a. 1.



cependant ils déploient ces énergies et cette activité qui font la fécondité de la nature et la beauté de l'univers. Soumis à la multiplicité et à la division, ils conservent, d'autre part, une merveilleuse unité, que le fleuve des phénomènes et des changements ne réussit pas à détruire. Ils ont un élément générique, commun à tous les corps, et un élément spécifique ou typique, qui classe chacun d'eux dans une hiérarchie déterminée; un élément qui demeure sous toutes les successions des phénomènes et un élément qui disparaît ou se renouvelle incessamment. C'est ce que nous atteste la loi de la conservation de la matière et de l'énergie, dont la quantité reste invariable. Après le mélange ou la combinaison, le poids n'est pas modifié; la quantité du mouvement, qui semble se perdre, se retrouve équivalement sous la forme de la chaleur. De là ces axiomes de la science moderne : « équivalent mécanique de la chaleur », et : « rien ne se crée, rien ne se perd<sup>1</sup> ». Et cependant la Chimie constate des variations dans les combinaisons, comme la Biologie dans les diverses phases de l'évolution vitale.

Voilà le dualisme que proclame l'expérience quotidienne. La raison, pour l'expliquer, est amenée spontanément à conclure : il doit y avoir dans les corps deux principes essentiellement distincts : 1<sup>o</sup> le principe de passivité, d'inertie, de multiplicité, de division, commun, générique, permanent sous le fleuve des modifications indéfinies; 2<sup>o</sup> le principe d'activité, d'unité, qui distingue, caractérise chaque corps, lui donne son type et son espèce. Le premier, parce qu'il est passif et déterminable, est potentiel et matériel; le second, parce qu'il est actif et spécifique, est dynamique et formel. Tout le problème de la constitution des corps se ramène à expliquer le rôle de ces deux éléments. Si l'on défend-exclusivement le premier, on tombe dans les excès de l'*atomisme*; la considération trop étroite du second conduit aux exagérations du *dynamisme* : la doctrine d'Aristote et de saint Thomas, que la S. Congrégation

1. « La Chimie moderne complète et précise ce principe, en nous montrant que la masse détruite est toujours égale à la masse créée. » P. Duhem, *Le Mêle*, p. 205.

nous propose comme norme sûre de direction, sauvegarde les deux éléments, non pas en les mettant sur le même pied d'égalité, mais en établissant entre eux les rapports fondamentaux de la puissance et de l'acte. Voilà le système scolastique de l'*hylémorphisme*, c'est-à-dire de la matière première et de la forme substantielle.

On peut le résumer en trois points : 1° il y a dans les corps un principe substantiel matériel et un principe substantiel formel ; 2° l'un et l'autre est une substance incomplète ; 3° le principe matériel est par rapport au principe formel ce qu'est la puissance par rapport à l'acte auquel elle est essentiellement ordonnée. De là dérivent des conséquences inéluctables : les corps ne sont pas des agrégats de plusieurs substances complètes, mais chaque composé de matière et de forme jouit de son unité substantielle ; les corps diffèrent entre eux substantiellement, comme une espèce diffère d'une autre ; il y a dans la nature des changements substantiels, c'est-à-dire des corruptions et des générations qui produisent des substances nouvelles dans l'univers.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans l'examen détaillé des systèmes, ce qui demanderait un volume<sup>1</sup> ; arrêtons-nous à quelques considérations pour justifier le système thomiste, préféré par l'Église, et qui est, en définitive, la solution du sens commun.

Tout d'abord, l'expérience et le raisonnement découvrent dans tous les corps un principe substantiel matériel. L'activité des corps s'accomplit dans l'espace, se répand et se propage par l'espace ; de même que nous voyons les corps agir les uns sur les autres par leur contact, dans la mesure de leur contact, au point que toute leur action s'arrête, s'ils cessent de se toucher de quelque manière, ou immédiatement ou médiatement. Or l'espace suppose l'extension, et pareillement le contact corporel requiert une surface étendue. Il faut donc conclure à l'existence d'un principe qui est la racine de l'étendue, et par-

1. On peut, pour cet examen, consulter spécialement M<sup>re</sup> A. Farges, *Matière et Forme*, et M. Nys, *Cosmologie*.



tant matériel, puisque matière et étendue sont des concepts inséparables. Ce principe est permanent, comme le prouve la *loi des poids* : quel que soit le changement intervenu, le poids est demeuré le même, ce qui suppose un principe aussi immuable après qu'avant la mutation. Et, comme la série des accidents, phénomènes, changements, mouvements, activités, ne peut pas reposer sur le vide, il faut dire encore que cet élément est substantiel, pour être le premier support de ce flux incessant.

Mais il ne suffit pas tout seul : l'expérience et le raisonnement réclament un autre principe substantiel, formel et dynamique, pour expliquer l'unité, la fixité, l'activité des vivants. Est-il possible de ne pas reconnaître dans l'animal une force interne, qui maintient l'être tout entier, qui dirige toutes ses énergies vers une fin unique, pour sa conservation et sa perfection, et qui, malgré la multiplicité et la composition de l'élément matériel, produit les phénomènes d'une sensation simple et indivisible, comme la vision, l'appétition, en un mot toute la vie psychologique de l'animal ?

Que remarquons-nous aussi dans la plante ? Une tendance intérieure qui régit les diverses parties, les coordonne, les fait contribuer au bien de tout l'organisme. Le terme de cette activité demeure dans la plante même ; c'est la plante qui bénéficie de son travail ; en agissant, elle évolue, se parfait, et le dernier terme de cette évolution devient sa parure et sa couronne. La matière, qui change constamment et qui au bout de quelque temps est renouvelée tout entière dans le même vivant, n'explique pas cette fixité et cette unité spécifique. A moins de nier la réalité de la vie ou la distinction réelle entre les corps vivants et les corps inanimés, il faut admettre un principe substantiel et spécifique, source de cette activité et de cette unité, et que nous appellerons la forme substantielle.

Pour les corps inorganiques, l'évidence est moins complète. Toutefois, certains phénomènes constatés, surtout dans les cristaux, semblent confirmer la thèse thomiste. Le cristal est régi par une force mystérieuse qui groupe et ordonne les diverses molécules selon un type spécifique et invariable, de telle sorte

que, si les angles du cristal viennent à être lésés ou brisés, ils sont réparés infailliblement selon le même type constant. Cette énergie interne ne serait-elle pas le principe substantiel et formel d'Aristote et de saint Thomas? Des savants de grande envergure n'ont pas craint de l'affirmer. « Ainsi, la cristallographie, écrivait l'illustre de Lapparent, donnerait raison à l'opinion philosophique exprimée dès le treizième siècle par le puissant génie de saint Thomas d'Aquin<sup>1</sup>. »

D'une manière universelle et pour tous les corps, les propriétés irréductibles nous font conclure à deux principes irréductibles : les unes se rattachent à la *quantité* et révèlent l'existence du principe substantiel matériel ; les autres se rattachent à la *qualité* et révèlent l'existence du principe substantiel formel. Ici encore, la science peut prêter la main à la scolastique. « Nous voici donc obligés de recevoir en notre Physique autre chose que les éléments purement quantitatifs dont traite le géomètre, d'admettre que la matière a des *qualités* ; au risque de nous entendre reprocher le retour aux *vertus occultes*, nous sommes contraints de regarder comme une qualité première et irréductible ce par quoi un corps est chaud, ou éclairé, ou électrisé, ou aimanté ; en un mot, renonçant aux tentatives sans cesse renouvelées depuis Descartes, *il nous faut rattacher nos théories aux notions les plus essentielles de la Physique péripatéticienne*<sup>2</sup>. »

Présentée sous cette forme générale que la Sacrée Congrégation fait sienne, et sans descendre aux applications qui ne sont pas l'essence du système, la doctrine thomiste peut être appelée certaine, comme une conclusion du sens commun. Les données essentielles sont définitivement acquises et inébranlables : 1° il faut dans les corps, outre la matière, la quantité, le mouvement, reconnaître un principe formel et dynamique et des qualités permanentes ; 2° la matière est indestructible : *rien ne se perd* ; 3° la forme n'est pas tirée du néant, mais du sujet potentiel qui la contenait et qui la reçoit : *rien ne se crée*.

1. A. de Lapparent, *Cours de minéralogie*, p. 68.

2. P. Duhem, *Évolution de la mécanique*, pp. 197-198.



La Sacrée Congrégation ne parle pas des *mutations substantielles* ; mais la doctrine est indiscutable au moins pour le composé humain et pour les animaux, car tout le monde constate une différence essentielle entre un vivant et un cadavre. On peut aussi l'appeler certaine par rapport au monde végétal : les phénomènes qui font naître et mourir la plante, qui produisent le chêne gigantesque et le réduisent un jour en poussière sont bien des changements qui atteignent la substance même. Partout où il y a passage de vie à mort, comme de mort à vie, il y a mutation substantielle.

La preuve n'est pas si décisive pour les corps inorganiques ; mais les propriétés *irréductibles* que la science constate dans le nouveau composé nous autorisent à conclure qu'ici encore un changement substantiel est intervenu.

Le système aristotélicien et thomiste est la meilleure explication de nos dogmes catholiques sur l'union de l'âme avec le corps, la nature humaine du Christ, la présence réelle dans l'Eucharistie et la transsubstantiation<sup>1</sup> ; car tout cela suppose matière, forme, union substantielle et changement substantiel.

Nous aurons à rappeler plus loin certains documents ecclésiastiques à propos de l'âme humaine ; mais nous voulons citer ici un nouveau témoignage du savant P. Duhem : « Peu à peu cependant, et par le fait même de ce développement, les hypothèses mécanistes se heurtent de toutes parts à des obstacles de plus en plus nombreux, de plus en plus difficiles à surmonter. Alors la faveur des physiciens se détache des systèmes atomistiques, cartésiens ou newtoniens, pour revenir à des méthodes analogues à celles que prônait Aristote. La Physique actuelle tend à reprendre une forme péripatéticienne<sup>2</sup>. »

1. C'est pour expliquer la réalité et l'unité de la nature humaine dans le Christ que le concile de Vienne (1311) définit que l'âme intellectuelle est véritablement, par elle-même, et essentiellement, la forme du corps humain. Le Fils de Dieu a pris les deux parties de notre nature unies ensemble, de telle sorte que, restant vrai Dieu, il est devenu vrai homme. Cf. Denzinger, 480, 481.

2. P. Duhem, *Le Mixte*, p. 200. — Pour une étude plus complète, voir Nys, *Cosmologie* ; Farges, *Matière et Forme*, etc., et notre *Cursus Philos. Thomist.*, t. II, Tract. II.

**Thèse IX.** — « Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.

Aucune de ces parties n'a l'être par soi, n'est produite par soi, n'est corrompue par soi, et ne saurait être mise dans un prédicament que par réduction, en tant que principe substantiel<sup>1</sup>. »

L'existence de la matière et de la forme une fois affirmée et bien établie, il s'agit de préciser la nature et le rôle de chacun des deux éléments. Tous les deux sont essentiellement incomplets, aucun d'eux ne peut se suffire, et c'est uniquement dans leur union mutuelle qu'ils réalisent leur valeur. La matière a l'être, assurément, mais non pas en elle-même ni par elle-même, uniquement dans le composé; la forme a l'être, et c'est par la forme que la matière reçoit l'être; mais *ce qui est*, à proprement parler, c'est le composé ou le tout définitif. Donc, quoique chacune des deux parties ait l'être, aucune n'a l'être par soi, puisqu'aucune n'est le tout qui existe et qui agit. De même dans la génération ou la corruption, ce qui est engendré ou ce qui se corrompt par soi c'est le composé. Dans la première production des choses, ce qui fut créé par soi c'est le tout subsistant, la matière et la forme furent *concrées* dans le tout; désormais la matière est indestructible, la forme est engendrée avec le composé, et elle est détruite avec lui, comme ce n'est pas une âme qui naît ou qui meurt, mais un *homme* qui naît ou qui meurt. Pareillement, ce qui est classé dans une catégorie, c'est le composé : ainsi ce qui est mis directement dans le prédicament ou genre substance, c'est le corps lui-même; la matière et la forme n'y rentrent que par réduction, à la manière dont les parties se ramènent et se rattachent au prédicament ou à la catégorie du tout<sup>2</sup>.

Ces explications aideront à comprendre le texte célèbre

1. Saint Thomas enseigne cette doctrine dans *Quaest. disput., De Potent.*, q. III, a. 5, ad 3, et *Summ. Theol.*, I. P., q. 45, a. 4.

2. Cf. Aristot., VII *Metaphys.*, et S. Thom., in h. l., édit. Cathala, 1915.

d'Aristote : *Materia prima non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quibus ens determinatur*<sup>1</sup>; elle n'est point *quid*, c'est-à-dire la substance spécifique, appelée *quidditas*; parce que celle-ci est le tout complet, tandis que la matière est l'élément partiel, potentiel, indéterminé, qui n'existe que par la forme et dans le composé. Elle n'est pas *quale*, le sujet orné de ses qualités, puisque la qualité requiert une substance qu'elle vient compléter. Elle n'est pas *quantum*, le sujet doué de quantité, vu que la quantité est un accident qui suppose et la matière et la substance matérielle. La quantité suit la matière et la qualité suit la forme; toutefois elles n'existent l'une et l'autre que dans le composé. Enfin la matière n'est aucune des déterminations de l'être, c'est-à-dire aucune des catégories d'accidents qui modifient la substance déjà constituée et la mettent en rapport avec le dehors, comme la relation, l'action et la passion. Elle est pourtant une réalité foncière, la partie intrinsèque d'une substance réelle.

Mais, parce qu'elle est par elle-même potentielle et indéterminée, elle ne pourra jamais, même par miracle, exister séparément de la forme. Ce serait, dit saint Thomas, une véritable contradiction<sup>2</sup>; car tout ce qui existe a déjà une essence déterminée, se ramène à un degré spécifique, lequel précisément vient de la forme substantielle.

Celle-ci est la réalité qui constitue l'être dans son espèce et le classe dans une hiérarchie propre. Comme l'acte est destiné à compléter la puissance, le rôle de la forme est de déterminer la matière et de la faire exister; et c'est de leur union intime que résulte le corps physique. Pour nous, tout corps est un composé de matière et de forme. Nous venons de montrer que la matière existant sans la forme serait une contradiction; faut-il en dire autant de la forme existant sans la matière?

Nous ne parlons pas de la forme spirituelle, telle l'âme humaine, qui, n'ayant pas reçu son être de la matière, peut

1. Aristot., I *Phys.*; cf. S. Thom., in h. l.

2. « Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem, et hujusmodi est materiam esse sine forma. » S. Thom., *Quodlib.*, III, art. 1.



vivre et opérer sans elle; nous entendons la forme matérielle, qui est sortie des énergies de la matière, comme la forme de la plante ou l'âme de l'animal. L'hypothèse n'est pas absurde : la forme est un acte, que Dieu peut maintenir par sa vertu, et, si elle a besoin de la matière comme de son support naturel, la puissance divine peut lui prêter son appui supérieur. De même donc que Dieu soutient, dans l'Eucharistie, des accidents sans la substance<sup>1</sup>, il pourrait, par miracle, conserver une forme corruptible en dehors de la matière.

Mais l'ordre naturel est que la forme corruptible n'existe qu'avec la matière et dans le composé, puisque ce qui a l'être par soi, c'est le tout et non les parties.

Et telle est encore la vérité de sens commun que traduit la thèse de la Sacrée Congrégation.

## II. — LA QUANTITÉ, LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION ET LE LIEU.

**Thèse X.** — « Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis; quantitas vero, quæ extensionem substantiæ tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.

Bien que l'extension en parties intégrales suive la nature corporelle, ce n'est point cependant la même chose pour le corps d'être substance et d'être étendue. La substance par elle-même est indivisible, non pas à la manière d'un point, mais à la manière de ce qui est en dehors de l'ordre de la dimension; la quantité, qui donne l'étendue à la substance, diffère de la substance réellement et elle est un accident véritable<sup>2</sup>.

Le problème des principes essentiels des corps déjà résolu, et une fois admis que la substance corporelle est un composé

1. Voir notre livre *La sainte Eucharistie*, p. 150, ss.

2. Parmi les nombreux passages où saint Thomas enseigne cette proposition, nous citerons : I *Sent.*, dist. 37, q. 2, a. 1, ad 3; II *Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 1; *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 65.

de matière et de forme, il reste à considérer les propriétés qui accompagnent nécessairement cette substance. Or le premier accident qui dérive de la matière, qui est reçu immédiatement dans la substance et qui porte les autres phénomènes, c'est la quantité ou l'étendue. Trois thèses exposent le rôle de la quantité et les questions qui s'y rattachent, comme le principe d'individuation et la présence des corps dans le lieu.

La thèse actuelle rappelle tout d'abord que la quantité ou étendue suit nécessairement la substance corporelle.

Nous constatons que les corps extérieurs agissent sur notre organisme et provoquent en nous des phénomènes de sensation. L'âme, en effet, n'en est pas la cause unique, puisqu'elle les subit souvent malgré elle et ne peut pas les faire surgir à son gré. Il faut donc les rapporter à une cause extérieure, dont l'opération dépend de l'espace, requiert le contact réel et accuse une surface étendue. L'activité incessante de la nature atteste la réalité de l'étendue comme une propriété de la substance corporelle. C'est d'ailleurs la conséquence de la thèse déjà établie : l'expérience et le sens commun, avons-nous dit, découvrent dans les corps un principe substantiel et potentiel, qui est la racine de la quantité et de l'étendue, et un principe substantiel dynamique et formel, qui est la source de la qualité et des accidents qui l'accompagnent.

Toutefois, ajoute le document, la quantité n'est pas la substance. Aristote avait déjà fait cette remarque : « La longueur, la largeur, la profondeur, sont des quantités, mais ne sont pas la substance<sup>1</sup>. »

La foi ajoute ici de merveilleuses précisions, que le Stagyrte ne pouvait prévoir. Elle nous garantit que la substance du pain matériel disparaît et que les *accidents* ou *espèces* demeurent après la transsubstantiation<sup>2</sup>. Mais le premier des accidents est

1. Aristot., VII *Metaphys.*; cf. S. Thom., in h. l. Edit Cathala, chez Marietti, 1915.

2. Le concile de Constance dit : « les accidents » pour indiquer le rapport avec le sujet; le concile de Trente dit : « les espèces », pour marquer la relation avec la perception des sens. Cf. notre livre *La Sainte Eucharistie*, p. 146, ss.

la quantité, soutien naturel des qualités et des phénomènes sensibles. Voilà ainsi affirmée la distinction réelle entre la quantité et la substance.

La raison suggérée dans notre thèse se ramène à ceci : la quantité ne donne qu'un être secondaire, c'est-à-dire qu'elle étend le sujet en parties intégrales; elle suppose donc le sujet constitué en lui-même, dans son être premier et fondamental, et il doit y avoir entre elle et la substance la différence radicale qui sépare la forme secondaire d'avec le fond premier qui supporte tout l'édifice des accidents.

D'elle-même la substance est indivisible, la quantité l'étend en parties et lui confère l'extension. Saint Thomas s'est prononcé sur cette question avec une clarté parfaite. « La matière n'est divisible en parties que parce qu'elle est comprise sous la quantité : celle-ci enlevée, la substance demeure indivisible<sup>1</sup>. » — Le sens commun nous aide ici encore, en nous rappelant que notre quantité peut augmenter ou diminuer, tandis que notre substance demeure invariable.

L'indivisibilité que nous attribuons à la substance n'est pas celle du *point*, mais d'un ordre supérieur, excluant la dimension. Pour comprendre cette doctrine, on devra se rappeler que les scolastiques distinguent diverses parties : les parties *essentielles*, comme la matière et la forme; les parties *métaphysiques*, comme l'essence et l'existence; les parties *logiques*, comme le genre et la différence; les parties *dynamiques*, comme l'intelligence et la volonté sont des parties ou des puissances de l'âme; les parties *intégrales*, qui font que le composé est divisible, a des dimensions, est soumis à un lieu déterminé.

Le rôle de la quantité est précisément de donner à la substance, qui est indivisible par elle-même, ces parties intégrales, cette extension et ces dimensions. Dès lors, le concept essentiel de la quantité comporte qu'elle ait des parties distinctes, c'est-à-dire qu'une partie ne soit pas l'autre partie et soit en dehors

1. « *Materiam dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, substantia est indivisibilis.* » I. P., q. 50. a. 2. « *Quod remota quantitate hominis substantia est indivisibilis.* » IV Cont. Gent., c. 65.



de l'autre partie. Du moment qu'une partie est distincte de l'autre et en dehors de l'autre, elle exige naturellement d'être hors du lieu de l'autre et elle exclut l'autre du même lieu, c'est l'*impénétrabilité*. Il suit de là aussi que les parties peuvent se détacher et se séparer, c'est la *divisibilité*; et qu'elles peuvent être *mesurées*.

Voilà comment de cette notion dérivent toutes les propriétés de la quantité : l'extension des parties dans le lieu; l'impénétrabilité, la divisibilité, l'ordre des dimensions soumises à la mesure.

La thèse de la Sacrée Congrégation, tout en évitant les subtilités des questions discutées dans l'École<sup>1</sup>, résume parfaitement toute la philosophie de la quantité : c'est un accident distinct de la substance, puisqu'elle lui ajoute des parties et qu'elle peut varier, tandis que la substance demeure immuable et indivisible en elle-même; accident très réel, car c'est grâce à la quantité, à l'étendue, à la masse, que s'accomplissent tous les phénomènes sensibles, de gravitation, d'attraction, de nutrition, de vie, et que se réalise par là même, l'harmonie des mondes.

**Thèse XI.** — « Quantitate signata materia principium est individuationis, id est numericæ distinctionis (quæ in puris spiritibus esse non potest) unius individui ab alio in eadem natura specifica.

La matière marquée par la quantité est le principe de l'individuation, c'est-à-dire de la distinction numérique (impossible dans les purs esprits), par laquelle un individu se distingue de l'autre dans la même nature spécifique<sup>2</sup>. »

Nous constatons, dans toute la nature visible et dans notre monde humain, l'unité dans l'espèce et la distinction dans les

1. Cf. notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, Tract. II, q. III; Nyss, *Cosmologie*; Mielle, *de Substantiæ corporalis vi et ratione*; Farges, *L'Idée de continu*.

2. Cette doctrine est affirmée par saint Thomas spécialement II *Cont. Gent.*, c. 92, 93, et *Sum. Theol.*, I. P., q. 50, a. 4; in *Boet. de Trinil.*, q. 4, a. 2; de *Ente et Essentia*, c. 11.

individus; toute la nature spécifique est dans chaque individu et cependant en multipliant les individus on ne multiplie pas l'espèce : ainsi la nature humaine est tout entière dans chaque homme, l'espèce de l'aigle, l'espèce de la colombe, tout entières dans chaque aigle et chaque colombe, la nature du fer tout entière dans chaque morceau de fer, et néanmoins l'espèce reste unique tandis que sont multipliés les hommes, les aigles, les colombes, les morceaux de fer. Comment donc se fait-il qu'il y ait plusieurs individus substantiellement distincts pendant que la substance spécifique reste unique? Comment peut-il y avoir multiplication des individus qui ont toutes les perfections de l'espèce sans multiplication de l'espèce elle-même? La plus modeste des créatures qui nous entourent nous met en face d'un problème très mystérieux, très difficile et que notre grand Bossuet jugeait même insoluble<sup>1</sup>.

C'est la question si célèbre du principe d'individuation ou de la distinction numérique des individus dans la même nature spécifique.

L'individu étant une substance, qui est incommunicable aux autres et substantiellement distincte des autres, le principe d'individuation doit être à la fois principe *substantiel* et *intrinsèque*, principe d'*incommunicabilité* et principe de *distinction*.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les diverses théories de l'École. On ne saurait admettre que l'essence matérielle soit individuée par elle-même, car il est manifeste que Pierre n'est pas l'humanité. « Pareille solution n'est acceptable qu'à défaut de toute autre, car, en fait, elle n'explique rien<sup>2</sup>. » — Fénelon essaie de recourir à l'existence. « Que si on veut, de bonne foi, considérer l'existence actuelle sans abstraction, il est vrai de dire qu'elle est précisément ce qui distingue une chose d'une autre. Cette existence produite est l'être singulier ou l'individu<sup>3</sup>. » — Mais l'existence suppose l'essence déjà individuée, comme l'acte second suppose l'acte premier. — D'autres philosophes ont cherché le principe d'individuation dans la forme

1. Cf. Bossuet, *Logique*, liv. I, c. xxxiii.

2. Nys, *Cosmologie*, n. 211, ss.

3. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, II<sup>e</sup> partie, ch. iv.

substantielle. Mais la forme donne le degré spécifique, qui est de lui-même communicable, et par conséquent elle ne peut pas être le principe d'incommunicabilité.

La thèse approuvée par la Sacrée Congrégation requiert à la fois la matière et la quantité. La matière toute seule ne suffit point, parce qu'elle est indéterminée et indifférente à se communiquer aux divers individus, tandis que le principe d'individuation doit conférer l'incommunicabilité; la quantité toute seule ne suffit point, parce qu'elle est un accident des corps, tandis que le principe d'individuation est substantiel.

Aussi bien la formule thomiste est-elle : *materia signata quantitate*, la matière marquée et comme scellée par la quantité, de même que la réalité marquée d'un sceau est incommunicable et inaliénable.

Ce qui donne l'individuation au sujet, c'est l'ordre essentiel et transcendantal à telle quantité.

Dans cette théorie se vérifient toutes les conditions déjà indiquées. C'est un principe substantiel, car la matière est substantielle par elle-même et elle ne cesse pas de l'être du fait qu'elle dit ordre à telle quantité, vu que cet ordre est essentiel. « La capacité de la matière à l'égard de telle quantité n'est pas une propriété adventice distincte de la matière : elle s'identifie, au contraire, avec elle ; en d'autres termes, elle est la matière elle-même affectée par nous d'une relation avec une réalité à venir<sup>1</sup>. »

C'est à la fois le principe d'incommunicabilité et de distinction. Rappelons-nous bien la nature de la quantité, telle que nous l'avons exposée dans la thèse précédente. L'essence même de la quantité c'est d'avoir des parties distinctes, c'est-à-dire qu'une partie ne soit pas l'autre partie et soit en dehors de l'autre partie : par conséquent deux parties de quantité sont distinctes elles-mêmes et en vertu de leur essence, et pareillement deux quantités sont distinctes par elles-mêmes. Dès lors, la matière qui dit ordre à la quantité B, par exemple, devra se distinguer de la matière qui dit ordre à la quantité A ; la forme

1. Nys, *Cosmologie*, n. 214.



reçue dans la matière qui regarde la quantité B sera distincte de la forme reçue dans la matière qui regarde la quantité A ; la forme ainsi distinguée et rendue incômmunicable donnera l'individuation à tout le composé.

Ainsi, le problème arrive à se simplifier et trouve une solution raisonnable : la matière tire son individuation de ce qu'elle dit ordre à telle quantité, distincte par son essence de telle autre quantité ; la forme tire son individuation de ce qu'elle est reçue dans la matière ainsi marquée et distinguée ; le composé enfin reçoit l'individuation de la forme ainsi individuée.

La solution vaut également pour les hommes : on peut dire de nous ce qui est dit des autres espèces. « Dans les circonstances ordinaires, chaque espèce de corps a des dimensions naturelles qui le distinguent des autres, et c'est justement ce volume normal dont les variations sont comprises entre deux extrêmes assez rapprochés, qui est ici en question<sup>1</sup>. » — L'ordre à telles dimensions ou à telle quantité donne l'individuation au corps ; l'âme reçoit son individuation de ce qu'elle dit ordre à tel corps, qu'elle fera sien, et de l'âme dérive immédiatement l'individuation de tout le composé humain.

Comme cet ordre de l'âme à son corps est transcendantal et immuable, il accompagne l'âme même dans l'état de séparation : la dissolution du corps ne saurait porter préjudice à l'individuation de l'âme, et, lorsque les deux éléments se réuniront à la résurrection, ils retrouveront du coup leur être individuel, leur vie individuelle, qui sera dans les justes l'indéfécible félicité<sup>2</sup>.

Notre thèse fait remarquer que la multiplication numérique est impossible dans les substances purement spirituelles. La conclusion est rigoureuse dans le système de saint Thomas : les anges, entièrement affranchis de quantité, de matière, de corps, n'ont aucun de ces éléments qui permettent de multiplier les individus sans multiplier l'espèce<sup>3</sup>.

1. Nys, *Cosmologie*, n. 215.

2. Voir Cajetan, *Comment.* in opusc. *De Ente et Essentia*; Salmant., t. I, *De principio individual.*, et notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, tract. 2, q. 4.

3. Cf. S. Thom., I P., q. 50, a, 4, et les commentateurs in h. l.

D'ailleurs, la multiplication des individus étant destinée à conserver et à perpétuer l'espèce n'a plus sa raison d'être là où l'espèce est incorruptible.

D'où il suit que chez les anges il y a autant d'espèces que d'individus. De là cette merveilleuse variété du monde invisible, qui ravissait l'âme de Bossuet : « Comptez, si vous pouvez, ou le sable de la mer ou les étoiles du ciel, tant celles que l'on voit que celles que l'on ne voit pas, et croyez que vous n'avez pas atteint le nombre des anges. Il ne coûte rien à Dieu de multiplier les choses excellentes; et ce qu'il y a de plus beau, c'est, pour ainsi dire, ce qu'il prodigue le plus<sup>1</sup>. »

**Thèse XII.** — « Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacunque potentia per hunc modum esse possit.

L'effet de la même quantité est de circonscrire le corps dans le lieu, de telle sorte que par ce mode de présence circumscriptive un corps ne peut être, de quelque puissance que ce soit, que dans un seul lieu à la fois<sup>2</sup>. »

L'essence de la quantité réclamant des parties distinctes, dont l'une est en dehors de l'autre, il suit de là qu'une partie exclut l'autre du même lieu, que les corps sont naturellement impénétrables, que deux corps ne sauraient être dans le même lieu à la fois. Mais ce n'est pas là une propriété essentielle, que la puissance divine ne puisse suspendre : l'effet premier c'est qu'une partie soit en dehors de l'autre; l'effet secondaire c'est qu'une partie soit en dehors du lieu de l'autre partie. Dieu, qui ne supprime pas ce qui est essentiel, peut cependant par miracle arrêter un effet secondaire, comme il suspendit dans le feu de la fournaise de Babylone la propriété de brûler les jeunes Hébreux. Il peut donc faire que deux corps soient dans le même lieu<sup>3</sup>.

Et la doctrine catholique nous atteste que le miracle s'est réalisé lorsque le corps de Notre-Seigneur sortit du sein de Marie

1. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 4<sup>e</sup> semaine, 1<sup>re</sup> élévation.

2. On trouvera cette doctrine affirmée dans la *Somme*, III P., q. 75; IV Sent., dist. 10, a. 3, et *Quodlib.*, III.

3. Cf. S. Thom., *Quodl.* I, a. 22.

sans violer en rien la virginité de sa Mère, et du tombeau sans briser la pierre sépulcrale.

Mais ce que Dieu ne peut pas faire, même de sa puissance absolue, c'est que le même corps soit dans deux lieux à la fois par le mode de présence circonscriptive. La thèse approuvée par la Sacrée Congrégation est très catégorique; tous les thomistes parlent dans le même sens, quoique l'opinion contraire soit soutenue par Scot, Suarez, Bellarmin, Franzelin, Pesch, etc.

Précisons bien le sens de notre proposition. La présence dans le lieu peut s'entendre ou à la manière des corps, ou à la manière de la substance, ou d'une manière mixte. Le premier mode exige que l'être ait des dimensions corporelles et qu'il s'applique dans le lieu par ses dimensions, que tout le sujet localisé corresponde à tout son lieu et chacune de ses parties à chaque partie du lieu, comme l'eau est dans le vase et l'épée dans le fourreau. Le second mode est indivisible et pour ainsi dire spirituel, le propre de la substance étant d'être tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie. Si Dieu donne à un corps ce mode d'exister, comme c'est le cas du corps de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie, le corps pourra être dans plusieurs endroits à la fois, comme le corps du Sauveur est présent sous toutes les hosties consacrées. — La présence mixte consiste en ce que le corps est dans un lieu selon son mode naturel et dans un autre lieu à la manière de la substance, comme le corps du Christ est au ciel par la présence circonscriptive et sur l'autel par la présence sacramentelle. « Il n'y a pas contradiction, dit le Concile de Trente, entre ces deux faits, que notre Sauveur continue toujours d'être au ciel, assis à la droite du Père, selon sa manière naturelle, et que néanmoins il nous soit présent en plusieurs autres lieux par sa substance et d'une manière sacramentelle. C'est là un mode d'être que nous pouvons à peine exprimer par des paroles; mais qu'il soit possible à Dieu, la raison éclairée par la foi nous le fait comprendre, et nous devons le croire très fermement<sup>1</sup>. »

Mais ce qui serait une contradiction, dans la doctrine tho-

1. Conc. Trident., sess. XIII, c. 1.



miste, c'est que le même corps fût présent dans plusieurs endroits à la fois d'une présence circonscriptive<sup>1</sup>.

Ce mode, en effet, comporte que le corps s'applique et se mesure au lieu par ses dimensions, et qu'il y ait correspondance entre les dimensions du corps présent et les dimensions du lieu qui le contient. Si donc le même corps était présent de cette manière dans deux, trois ou quatre lieux à la fois, il faudrait conclure que la dimension d'un seul est devenue la dimension de deux, de trois, de quatre, ce qui est la destruction de toute mathématique. Du moment que le corps applique ses dimensions dans un lieu, il les épuise totalement; et donc il est inconcevable qu'il les porte encore ailleurs.

Les miracles de bilocation, s'ils sont dûment constatés dans la vie des saints, peuvent s'expliquer dans ce sens que la personne reste dans un seul lieu par son propre corps et qu'elle se *manifeste* dans un autre lieu par l'intermédiaire d'un ange, qui la représente et agit en son nom.

On voit désormais comment ces cinq thèses de cosmologie résument toute la philosophie de la nature : l'essence des corps est doublement composée, d'abord de puissance et d'acte, puis de matière et de forme; ces deux éléments sont substantiels, mais partiels et incomplets, et c'est de leur union que résulte la nature spécifique; la première propriété qui accompagne la substance corporelle, c'est la quantité, qui étend la substance en parties intégrales, marque la matière et devient avec elle le principe de l'individuation, circonscrit le corps dans le lieu de telle sorte que le même corps ne peut pas être dans plusieurs endroits à la fois.

Ainsi les propositions se suivent, s'enchaînent, se complètent, pour former une construction doctrinale aussi harmonieuse que robuste et capable de défier le temps.

(*A suivre*).

Rome.

F. ÉDOUARD HUGON, O. P.

1. « *Quod corpus esse in duplici loco circumscriptive est ponere duo contraria inul.* » *Quodlib.* III, art. II.

# LES VINGT-QUATRE THÈSES THOMISTES<sup>1</sup>

(Suite.)

## III. — La Biologie et la Psychologie de saint Thomas.

### I. — LE PRINCIPE DE LA VIE ORGANIQUE ET DE LA VIE SENSITIVE.

**Thèse XIII.** — « Corpora dividuntur bifariam : quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.

Les corps se divisent en deux catégories : les uns sont vivants, les autres manquent de vie. Dans les vivants, pour qu'il y ait dans le même sujet une partie qui meut et une partie qui est mue par soi, la forme substantielle, désignée du nom d'âme, requiert une disposition organique, c'est-à-dire des parties hétérogènes<sup>2</sup> ».

La théorie fondamentale de la matière et de la forme est appliquée au problème de la vie, et ici la forme substantielle est l'âme. On étudie tout d'abord la vie dans les corps, dans le monde des plantes et le monde animal ; c'est la *biologie* dans ses grandes lignes et ses principes essentiels. Puis on passe au monde humain, on considère l'âme raisonnable dans sa nature et sa destinée et comme forme du corps, et de là on aborde la division de l'âme et des facultés, et l'on s'arrête spécialement aux puissances spirituelles, l'intelligence et la volonté, et aux

1. Voir *Revue Thomiste*, 1920, p. 116, ss., 301, ss.

2. Saint Thomas enseigne cette doctrine en maints passages de ses œuvres ; voir, entre autres : V *Melaphys.*, lect. 14 ; édit. Cathala, chez Marietti, 1915 ; I *Cont. Gent.*, c. 97 ; *Sum. Theol.*, I P., q. 18, aa. 1 et 2, q. 75, a. 1 ; *De Anima*, passim., et spécialement I. II, c. 1.

problèmes qui concernent la connaissance humaine et le libre arbitre; c'est la *psychologie* proprement dite.

La thèse actuelle affirme tout d'abord la différence radicale entre les corps vivants et les corps sans vie, et elle marque la vie par ce trait essentiel, que le vivant se *meut par soi*; ce qui requiert un organisme complexe et des parties hétérogènes.

Une erreur très ancienne, le monisme antique, renouvelée à notre époque sous diverses formes et spécialement sous celle de l'*hylézoïsme* (ὕλη, matière; ζωή, vie), prétend que toute matière est vivante, qu'il y a dans le monde un principe unique, qui est l'âme de l'univers et dans lequel tout se confond, tout est tout et tout est Dieu. Le théosophisme contemporain la propose d'une manière encore plus accentuée : « Nous disons que l'étincelle divine dans l'homme est une et identique en essence avec l'Esprit universel... d'après nos enseignements, *l'Esprit et la Matière sont identiques*; l'Esprit contient la Matière à l'état latent, et la Matière n'est que l'Esprit cristallisé, comme la glace est de la vapeur solidifiée<sup>1</sup> ».

Notre thèse, en termes très sobres et se fondant sur le sens commun, écarte toutes ces aberrations. Le sens commun et l'expérience, en effet, nous ont déjà démontré que tout n'est pas tout. Des *propriétés irréductibles* dûment observées nous permettent d'établir avec certitude que les corps simples diffèrent essentiellement des corps composés, qu'il y a dans les corps simples eux-mêmes des espèces irréductibles et dans les corps composés une différence entre les vivants et les non-vivants. Nul besoin de rappeler ici les éléments de la physiologie et de la biologie, de comparer la *cellule* avec la molécule *minérale*, et de mettre en contraste les divers phénomènes de la vie dans la cellule, qui naît, se développe, se multiplie et meurt, avec les phénomènes tout opposés du corps inorganique<sup>2</sup>.

1. Cf. Blavatsky, *La Clef de la Théosophie*, traduit de l'anglais par M<sup>me</sup> de Neuville, pp. 14, 43, 88, 90, etc. — Nous avons rappelé, dans la *Revue Thomiste*, an. 1919, p. 383, la condamnation portée par le Saint-Office, le 16 juillet 1919, contre la théosophie.

2. On peut lire à ce sujet, Cl. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*.



Il suffit de se maintenir sur les données élémentaires du sens commun que rappelle la présente thèse d'après saint Thomas. « La vie, dit le Docteur Angélique, est plus apparente dans l'animal. Or, ce que nous remarquons tout d'abord en lui, c'est qu'il se meut de lui-même, et nous disons qu'il vit, aussi longtemps que nous constatons en lui ce mouvement. Dès que l'animal cesse de se mouvoir de lui-même, nous disons qu'il est mort, par manque de vie' ».

Tel est le point de départ de la psychologie. Ce signe de la vie est tellement manifeste que les enfants appellent vivant tout ce qui se meut. Le philosophe respecte ces données, s'appuie sur elles et les complète, pour construire l'édifice de la science. Le propre de la vie c'est donc de se mouvoir par soi, par un mouvement *actif*, dont le vivant est à la fois le principe et le terme, parce que l'opération sort du vivant et demeure en lui. Dans les corps inorganiques le mouvement n'est que *passif*: bien que la molécule matérielle déploie une certaine activité interne, ce n'est pas elle cependant qui en profite, car, à mesure qu'elle agit, elle subit une déperdition de forces, et ses énergies s'en vont avec son opération. La plante, au contraire, bénéficie elle-même de son travail; en agissant, elle se parfait, et le dernier terme de cette évolution est sa parure et sa couronne, sa fleur ou son fruit. Dans l'animal le mouvement est encore plus intrinsèque; c'est la même puissance ou la même faculté qui est le principe et le terme de la sensation, de la vision, de l'émotion. Dans la vie intellectuelle, plus d'unité encore, puisqu'un seul acte de l'esprit embrasse à la fois tout ce que nous avons pu recueillir par les longs procédés et le multiple travail des sens externes et des sens internes.

Voilà comment la philosophie aristotélicienne et thomiste conçoit la vie: vivre, c'est se mouvoir de soi-même, par une opération qui est partie du sujet et demeure en lui, le développe, le parfait, l'achève, ou, du moins, le maintient dans la perfection. La différence essentielle entre les vivants et les non-vivants ressort ainsi avec évidence de leur mouvement ou de

1. S. Thom., I P., q. 18, a. 1.

leur action ; la vie n'est pas le mouvement *passif*, qui épuise le sujet, comme dans l'horloge, qu'il faut toujours remonter, ou dans la pile, qu'il faut toujours charger ; mais le mouvement *actif*, qui entretient, nourrit et perfectionne. Le vivant forme lui-même son organisme, s'assimile les éléments empruntés au dehors, se reproduit dans un semblable et reste *identique* à lui-même ; le corps brut n'offre aucun de ces caractères, ainsi que des matérialistes déclarés ont été forcés de le reconnaître. Dans le vivant « avec les débris des molécules détruites, et en même temps qu'elles se détruisent, il se reconstitue une quantité plus considérable de molécules *identiques*. Au contraire, chez tous les corps bruts, n'importe quelle réaction chimique détruit les molécules préexistantes et les remplace par des molécules *différentes* ».

\*  
\* \*

Notre proposition indique ensuite que le principe de la vie est la forme substantielle, désignée sous le nom d'âme. Il faut, en effet, reconnaître dans le vivant un principe stable et permanent, qui maintient l'être dans l'unité, malgré le flux incessant des phénomènes qui commencent et finissent, et malgré les changements perpétuels que subissent les molécules. Voilà deux faits ou deux lois constatés par l'expérience commune aussi bien que par la science moderne : l'unité du vivant et l'instabilité de la matière. « Chacun de nous sait bien, écrivait P. Janet, qu'il demeure lui-même à chacun des instants de la durée qui composent son existence. Pensée, mémoire, responsabilité, tels sont les témoignages éclatants de notre identité »<sup>1</sup>. D'autre part, la biologie actuelle a confirmé et mis en pleine lumière l'aphorisme de Cuvier : « *Aucune molécule ne reste en place ; toutes entrent et sortent successivement* ». Comment donc sauvegarder l'identité du vivant sans ce principe permanent et spécifique que nous appelons la forme substantielle ? Si l'âme n'était pas une substance, mais un phénomène, elle s'éva-

1. Le Dantec, *Les limites du connaissable, la vie et les phénomènes naturels*, p. 70.

2. P. Janet, *Le Matérialisme contemporain*, pp. 121, 122.

nourrait avec le phénomène; et si elle n'était qu'une série de phénomènes, comme le dit Taine, elle n'existerait que dans notre pensée; car une série de mouvements successifs n'existe, en définitive, que dans l'esprit qui compte et relie ces divers mouvements ou ces phénomènes passagers<sup>1</sup>. Ainsi, les données du sens commun et les constatations les plus évidentes de la biologie aboutissent à une même et infaillible conclusion, que la vie ne s'explique pas sans la forme substantielle désignée du nom d'âme.

\* \*

Mais notre thèse thomiste ajoute un dernier élément à la notion de la vie. Les corps bruts sont *homogènes*; dans les corps vivants il y a nécessairement subordination et hiérarchie entre les diverses parties, afin que les unes puissent mouvoir et que les autres soient mues : ce n'est plus une simple aggrégation de molécules, c'est une merveilleuse *structure* de parties *hétérogènes*, qui constituent des *organes*, un *appareil* et un *système* dans le même et indivisible organisme.

L'organe désigne précisément une partie de cet organisme douée d'une structure spéciale et destinée à une fonction physiologique spéciale, comme le poumon, le cœur, le foie, l'estomac. L'appareil est l'ensemble de plusieurs organes qui conspirent à la même fin : ainsi l'appareil digestif comprend la bouche, qui reçoit et broie les aliments; l'estomac, qui les digère; l'intestin, qui les absorbe; les glandes, qui secrètent les liquides nécessaires à la digestion. Le système est l'ensemble des parties de même nature qui dans tout le corps jouent un rôle semblable : ainsi le système nerveux comprend tous les nerfs dans tout l'organisme, le système musculaire, tous les muscles.

Bien qu'elles soient hétérogènes, ces diverses parties sont tellement subordonnées entre elles qu'elles concourent à une fin commune et constituent un seul tout, un même orga-

1. Pour une réfutation plus complète de Taine et des autres philosophes de la même école, voir le P. Coconnier, O. P., *L'âme humaine*, I P.



nisme. Cette continuité est si étroite, si harmonieuse, si infail-  
lible, que l'étude seule d'une dent suffisait à un génie comme  
Cuvier pour déduire la nature du vivant tout entier.

Aristote et saint Thomas, sans prévoir les merveilleuses dé-  
couvertes de notre physiologie, avaient déjà donné de l'âme  
une définition qui sert à expliquer les phénomènes actuels.  
« L'âme, disaient-ils, est l'acte premier du corps physique  
et organique, qui est en puissance à la vie : *Actus primus cor-  
poris physici, organici, potentia vitam habentis*<sup>1</sup> ».

C'est l'acte premier, c'est-à-dire *spécifique* et *substantiel*, qui  
distingue radicalement le règne vivant du règne minéral ;  
du corps *physique*, c'est-à-dire naturel, par opposition au corps  
mathématique ou au corps artificiel ; du corps *organique* ou  
organisé, pour faire comprendre que toutes les parties de ce  
corps sont dissemblables entre elles, et non pas homogènes,  
comme dans les corps bruts, et qu'elles sont toutes animées  
par la forme substantielle, ou âme. L'organisation au sens  
aristotélicien et thomiste comporte qu'il y ait une seule âme  
dans tout le composé, qu'elle informe substantiellement  
toutes les parties, et que l'information s'applique différem-  
ment à chaque partie, selon son importance et son rôle : diffé-  
remment à la main, différemment au cœur, différemment au  
cerveau, etc., bien que l'âme soit tout entière en chaque partie.

La définition dit enfin « *d'un corps qui a la vie en puissance* »,  
pour signifier que le corps n'est pas vivant par lui-même mais  
par sa forme substantielle ou son âme, et que, même après  
avoir été animé par celle-ci, il est encore en puissance aux  
exercices de la vie ou aux opérations vitales. Le vivant a la vie  
en acte premier par son âme, et la vie en acte second par ses  
opérations, qui sortent des facultés vitales comme de leurs  
principes immédiats, et de l'âme, forme substantielle, comme  
du principe radical, selon la doctrine fondamentale exposée  
précédemment sur la puissance et l'acte, la substance et les  
accidents<sup>2</sup>.

1. II *De Anima*, c. 1.

2. Pour l'explication de cette définition de l'âme, voir Jean de Saint-

Tel est est l'enseignement complexe et profond que rappelle la thèse XIII; on va le préciser, en descendant à l'étude de l'âme des plantes et de l'âme des bêtes.

**Thèse XIV.** — « *Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et, cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.*

L'âme de l'ordre végétatif et l'âme de l'ordre sensitif n'existent point par soi, ne sont point produites par soi, mais seulement comme principe qui donne au vivant l'être et la vie, et, puisqu'elles dépendent tout entières de la matière, le composé venant à se corrompre, elles subissent, du fait même, la corruption par accident<sup>1</sup> ».

Cette proposition résume toutes les questions qui ont trait aux âmes inférieures, à leur nature, à leur origine, à leur destinée.

La nature est marquée par ces caractères très nets : ces âmes ne sont pas un tout subsistant, mais elles dépendent de la matière; toutefois, elles ne sont pas la matière elle-même, mais une énergie qui régit et domine la matière, un principe spécifique, qui donne au vivant l'être et la vie.

Nous avons montré déjà que l'âme est un principe substantiel et permanent. Même dans la plante, l'âme est une force qui maintient le vivant dans l'unité, tandis que les molécules matérielles se renouvellent constamment; c'est une énergie intrinsèque, supérieure à toutes les ressources de la physique et de la chimie, que les procédés les plus habiles de nos laboratoires n'arriveront jamais à reproduire ou à contrefaire. « Il est clair, remarque Claude Bernard, que cette propriété évolutive de l'œuf, qui produira un mammifère, un oi-

Thomas, *Philos. Nat.*, III P., q. 1, a. 1, et notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, pp. 42-46.

1. Cette proposition est comme une synthèse des doctrines de saint Thomas; il suffira de citer ici *Summ. Theol.*, I P., q. 75, a. 3, et q. 90, a. 2; II *Cont. Gent.*, c. 80 et 82.

seau ou un poisson, n'est ni de la physique, ni de la chimie<sup>1</sup> ».

C'est pourquoi l'apparition de la vie dans le monde à l'origine n'a pu se faire que par une intervention de Dieu, qui aurait produit immédiatement les espèces ou, du moins, aurait infusé à la matière une vertu *active* pour évoluer et monter jusqu'aux formes supérieures. La vie d'une plante ne sera jamais le résultat d'une action ou d'une réaction chimique; il faut ici un principe spécifique, qui coordonne les diverses parties, les régit, les fait concourir au bien de tout le vivant.

A plus forte raison, l'âme de l'animal, principe de sensations *conscientes*, très réelles et très vives, de passions très véhémentes, manifestées parfois au dehors par des effets violents, ne saurait se ramener à un simple automatisme. Le bon sens populaire a toujours fait justice des théories qui représentent les animaux comme de pures machines. Saint Augustin traduisait cette vérité élémentaire quand il disait : « *La douleur que sentent les bêtes démontre dans leurs âmes une force admirable en son genre et digne de nos éloges* »<sup>2</sup> ./

Et cependant ces âmes ne sauraient s'affranchir des conditions de la matière, comme la forme subsistante. Le caractère propre de ce qui est indépendant de la matière c'est le *progrès*. Or, l'animal, qui a été pourtant mêlé à la vie de l'homme, qui a vu les inventions de l'homme, n'a jamais progressé, n'est jamais monté plus haut. Si on peut parler d'un progrès chez les animaux, c'est un progrès purement *unilinéaire*, dans le même cercle et dans le même ordre, par suite des habitudes prises dans les mêmes circonstances et des impressions ressenties en face des mêmes objets. Notre grand Bossuet avait déjà fait cette remarque : « Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts

1. Claude Bernard; *La Science expérimentale*, p. 209.

2. « *Dolor autem quem bestiae sentiunt, animarum etiam animalium vim quamdam IN SUO GENERE MIRABILEM LAUDABILEMQUE commendat.* » S. Augustin, *De Libero Arbitrio*, lib. III, c. xxiii, n. 69, P. L., XXXII, 1305.



et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté, et combien de génie de l'autre<sup>1</sup> ».

Voilà donc ce qui caractérise la nature de ces âmes : elles dépendent des conditions de la matière, tout en restant une force simple, admirable en son genre, que le mécanisme et les forces physiques ou chimiques ne sauraient expliquer.

La thèse indique encore que l'âme végétative et l'âme sensitive sont à la fois le principe de l'être et le principe de la vie : *quo vivens est et quo vivit*. Le vivant est un seul tout, dans lequel on ne saurait distinguer deux principes substantiels, l'un par lequel il serait être et l'autre par lequel il serait vivant : c'est la même réalité foncière qui donne l'être et qui donne la vie. De là cet axiome d'Aristote et des scolastiques : *In viventibus vivere est esse*, dans les vivants le principe premier de l'être est aussi le principe premier de la vie<sup>2</sup>, sans quoi le vivant ne serait pas un tout substantiel.

\*  
\*\*

On comprendra dès lors l'origine et la destinée de ces âmes : puisqu'elles n'existent point par soi, elles ne sont point produites par soi, mais dans le composé et par le composé. Elles ne sont pas créées du néant, mais engendrées de la puissance de la matière. Comment cela ? La matière, assurément, laissée à elle-même et aux simples forces chimiques, est incapable de produire la vie, mais Dieu, en créant les premiers vivants, leur a infusé la vertu d'élaborer une semence dans laquelle la vie est virtuellement contenue ; et, lorsque cette semence a achevé son évolution, selon les lois établies par la Providence, l'âme est produite ou résulte nécessairement comme le terme naturel de la génération.

Et, pareillement, lorsque l'organisme sera détruit, l'âme, qui dépendait de lui pour exister, devra disparaître avec lui ou

1. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. v, n. vii.

2. Cf. notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, p. 42, 61, ss.

subir ce qu'on appelle la corruption par accident. Absolument parlant, Dieu pourrait, par miracle, la faire exister en dehors du corps, de même que, dans l'Eucharistie, il soutient les accidents en dehors de leur support normal, la substance; mais la suave Providence, qui régit les êtres selon leur nature, n'introduit pas de semblables dérogations. Cette âme, corruptible de sa nature, périt avec le corps. D'autre part, elle ne tombe pas dans le néant, pas plus qu'elle n'a été tirée du néant; elle rentre dans la puissance de la matière, c'est-à-dire, les diverses énergies qui étaient contenues dans ce principe simple sont dissoutes, mais la nature conserve un pouvoir équivalent, et, sous l'influence de la vie et en utilisant les éléments informés jadis par la première âme, elle peut, après de nombreuses mutations, reproduire une forme ou une âme semblable à la première.

Ici encore, se vérifiera l'axiome : « Rien ne se crée, rien ne se perd ».

## II. — L'ÂME HUMAINE : SA NATURE, SON ORIGINE ET SA DESTINÉE.

**Thèse XV.** — « Contra, per se subsistit anima humana, quae, quum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

Au contraire, subsister par soi appartient à l'âme humaine, laquelle, au moment où elle peut être infusée dans le sujet suffisamment disposé, est créée par Dieu, et qui est de sa nature incorruptible et immortelle ».

Quatre assertions capitales dans cette proposition : 1° L'âme humaine est subsistante ou spirituelle; 2° Elle est créée par Dieu; 3° Le moment de la création est celui-là même où l'âme est infusée dans le corps suffisamment disposé; 4° L'âme est incorruptible et immortelle de sa nature.

1. Parmi les nombreux passages où saint Thomas affirme ces doctrines, il suffira de citer : *Sum. Theol.*, I P., q. 75, a. 2; q. 90; q. 118; et *Qq. disp.*, de Anima, a. 14; de Potentia, q. 3, a. 2; II *Cont. Gent.*, cc. 83 et ss.

Notre intention n'est pas d'exposer en détail toutes ces doctrines, — ce qui demanderait un véritable traité, — mais d'en montrer les fondements inébranlables.

Le principe sur lequel s'appuie saint Thomas et qui restera toujours actuel pour prouver la spiritualité de l'âme, c'est la spiritualité même de l'opération et de son objet. Non seulement notre âme atteint des objets entièrement immatériels, comme l'universel, l'infini, l'éternel, mais, même quand elle perçoit les objets matériels, elle les considère d'une manière abstraite et idéale, et avec des points de vue tout nouveaux qui n'ont pas été saisis par les sens : ainsi, en voyant un effet sensible, elle infère l'idée de cause; de l'opération, elle déduit la nature du sujet qui agit; elle corrige l'erreur des sens et redresse par le jugement le bâton que les yeux montrent brisé dans l'eau, etc.

Cette indépendance des conditions matérielles est particulièrement éclatante dans les *trois actes* de l'entendement humain.

La simple *appréhension* se fait par un concept entièrement abstrait, qui représente les choses indépendamment du temps et de l'espace, dans leur essence même, comme les universaux, les espèces et les genres.

Dans le *jugement*, il y a un point de vue encore plus abstrait, le *rapport nécessaire* qui relie l'attribut au sujet : de là ces jugements absolus, irréformables, analytiques, *a priori*. L'indépendance est plus parfaite encore dans le *raisonnement*, car la *conséquence* ou le passage *logique* des prémisses à la conclusion, échappe entièrement aux sens et rentre dans l'ordre purement immatériel.

Enfin, une âme qui s'expose à souffrir dans son corps pour s'attacher à l'invisible, doit être spirituelle comme les objets dans lesquels elle se délecte. C'est l'argument de Bossuet : « J'ai remarqué en moi-même une force supérieure au corps, par laquelle je puis l'exposer à une ruine certaine, malgré la douleur et la violence que je souffre en l'y exposant<sup>1</sup> ».

1. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. iv, n° 11. — Sur ce sujet de la spiritualité de l'âme, voir P. Coconnier, *Âme humaine*, et card. Mercier, *Psychologie*; Cl. Piat, *La destinée de l'homme*.



Ces arguments sont décisifs et d'une force telle qu'aucun esprit loyal ne peut s'y soustraire. La spiritualité de l'âme est une vérité naturelle que la *raison toute seule* peut démontrer. C'est pourquoi la Sacrée Congrégation de l'Index, par décret du 11 juin 1855, approuvé par Pie IX le 15 juin de la même année, obligea M. Bonetty à souscrire cette proposition : « *Le raisonnement peut prouver AVEC CERTITUDE l'existence de Dieu, LA SPIRITUALITÉ DE L'ÂME, la liberté de l'homme*<sup>1</sup> ».

\*  
\*\*

Une fois admis que l'âme est spirituelle, il devient manifeste que son origine ne peut s'expliquer que par la création<sup>1</sup>.

L'hypothèse qu'elle serait une parcelle de la substance divine répugne à la spiritualité de l'âme et fait injure à la simplicité de Dieu. Dire qu'elle est engendrée d'un germe corporel c'est tomber dans un matérialisme abject; penser qu'elle naît d'un germe spirituel, c'est pervertir la notion de la substance spirituelle, qui n'a point de parties et n'est point soumise à de telles évolutions; prétendre qu'elle vient de l'âme des parents, comme un flambeau s'allume à un autre flambeau, c'est encore détruire la simplicité de l'esprit, car il est clair que la flamme se *divise* en se communiquant.

Frohschammer, au siècle dernier, imagina que l'âme est créée par les parents, comme instruments de Dieu et par une vertu reçue de lui. — La création ne comporte pas d'instrument, privilège incommunicable du Tout-Puissant. Aussi bien l'ouvrage de Frohschammer fut-il prohibé par un décret de l'Index, le 5 mars 1857.

Plus absurde encore la théorie de Rosmini : l'âme, qui était d'abord sensitive, se transforme et devient raisonnable, intellectuelle, subsistante, immortelle, *lorsque l'idée de l'être lui apparaît*. Une telle évolution détruit la notion même de la substance indivisible, spirituelle et incorruptible. Ces rêveries,

1. « *Ratiocinatio Dei existentiam, ANIMAE SPIRITUALITATEM, hominis libertatem, cum CERTITUDINE probare potest* ». Denzinger, 1650.

2. Voir sur ce sujet le P. Coconnier, *Âme humaine*, c. VII.

avec d'autres du même genre, ont été condamnées par le Saint-Office, le 14 décembre 1887<sup>1</sup>.

La philosophie thomiste fournit un argument aussi simple que démonstratif. Puisque l'âme est subsistante, elle existe par soi, et elle est produite par soi ; non pas d'un sujet préexistant, autrement elle aurait des parties, serait divisible et sujette au changement, mais du néant. Or tirer du néant n'appartient qu'à Dieu seul. Donc, l'âme humaine est créée directement par Dieu.

Ici encore l'Église a manifesté sa croyance. Si elle n'a pas défini explicitement que l'âme est créée du néant, elle croit cette vérité avec d'autres dogmes. Ainsi la profession de foi de Léon IX porte « que l'âme n'est pas une parcelle de Dieu, mais qu'elle est tirée du néant et que sans le baptême elle reste soumise au péché originel... Telle est la foi que le Siège Romain et Apostolique croit de cœur pour la justice et professe de bouche pour le salut<sup>2</sup> ». — Dès lors, nier l'origine de l'âme humaine par voie de création, ce serait s'attaquer à une doctrine catholique et commettre une témérité gravement coupable.

\*  
\*  
\*

Notre thèse ajoute que le moment de la création de l'âme est celui de l'infusion dans le corps, quand celui-ci est suffisamment disposé. Deux questions peuvent ici se poser : si l'âme est créée avant d'être unie à son corps, et si elle est unie au corps dès l'instant de la conception.

La première est tranchée par l'Église, qui a vigoureusement combattu et condamné l'erreur des Platoniciens, de Plotin et des Origénistes, d'après laquelle les âmes auraient vécu dans une existence antérieure et auraient été ensuite enfermées dans

1. Cf. Denzinger, 1911.

2. « *Animam non esse partem Dei, SED EX NIHILLO CREATAM... et absque baptismale originali peccato obnoxiam, credo et praedico. Hanc fidem Sancta Romana et Apostolica Sedes corde credit ad justitiam et ore confitetur ad salutem* ». Mansi, XIX, 662 B. ss.

des corps plus ou moins nobles, selon le degré de leurs fautes ou de leurs mérites<sup>1</sup>.

Le V<sup>e</sup> Concile de Latran, sous Léon X, déclare que l'âme humaine est multipliée individuellement selon la multitude des corps dans lesquels elle est infusée : « *Pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit* » — Sans porter une définition, le concile donne à entendre que l'âme est multipliée individuellement ou créée au moment même où elle est infusée au corps.

Saint Bernard avait déjà dit : « *Sed creando immittitur et immittendo creatur*, quand elle est créée, elle est infusée, et quand elle est infusée, elle est créée<sup>2</sup> ».

La raison de saint Thomas<sup>3</sup>, quoique très simple en apparence, repose sur une profonde philosophie : ce qui est préternaturel ne doit pas exister avant ce qui est naturel ; car ce que Dieu produit lui-même est toujours dans l'état normal. Or l'état de séparation n'est pas l'état normal de l'âme humaine, puisqu'elle est essentiellement forme du corps. L'état d'union pour elle est l'état naturel. Il suit de là que l'état d'union pour l'âme a lieu avant l'état de séparation, et que, si l'âme peut vivre encore après avoir été unie au corps, elle ne doit pas exister avant l'union<sup>4</sup>.

A quel moment commence l'union ? Quand le corps est suffisamment disposé. Saint Thomas et les anciens pensaient que ce n'est pas dès l'instant de la conception : l'embryon serait d'abord informé par une âme végétative, puis par une âme sensitive, lesquelles prépareraient les voies à l'âme humaine, comme des servantes à une reine, et celle-ci viendrait informer un organisme rendu digne d'elle.

L'opinion qui devient de plus en plus commune à notre épo-

1. Lire, à ce propos, saint Augustin, *de Libero Arbitrio*, lib. II, c. xx et c. xxi, et *de Civit. Dei*, lib. X, c. xxxi ; P. L., XXXII, 1299, ss., et XLI, 311, ss.

2. Denzinger, 738.

3. S. Bernard, *Serm. II de Nativ. Domini*, n. 60 ; P. L., CLXXXII, 122.

4. I P., q. 90, a. 4, et q. 108, a. 3.

5. Saint Thomas expose et réfute longuement les erreurs contraires, *II Cont. Gent.*, c. 83 et 84.



que<sup>1</sup> répond que l'organisation est déjà suffisante dès le début, que l'embryon est déjà vivant, et qu'il convient, d'autre part, que l'âme soit là dès le début pour construire, en quelque sorte, et façonner son propre corps, qu'elle doit associer à son être et à sa vie.

Nous n'entrerons pas dans cette discussion, nous contentant de dire avec la thèse de la Sacrée Congrégation : l'âme est introduite quand le sujet est suffisamment disposé, *quum subjecto sufficienter disposito potest infundi*.

\*  
\*  
\*

Le dernier point que signale notre document, c'est que l'âme est incorruptible et immortelle, non point par miracle ou par une faveur gratuite, comme aurait été immortel le corps du premier homme, si l'état d'innocence avait persévéré, mais par nature, en vertu de ses principes constitutifs.

Les arguments qui établissent l'immortalité de l'âme prouvent du même coup l'immortalité *par nature* et ils font l'évidence complète.

Quelques rares scolastiques avaient prétendu avec Scot que l'immortalité de l'âme est une vérité de foi et que la raison toute seule ne saurait la démontrer; à notre époque, plusieurs écrivains catholiques ont repris le débat<sup>2</sup>. Le doute n'est pas permis : déjà Melchior Cano blâmait sévèrement l'opinion de Scot<sup>3</sup>, et Bannez écrivait de même : « C'est une erreur de dire que l'immortalité de l'âme n'est pas démontrable par la raison naturelle<sup>4</sup> ».

L'argument tiré de la nécessité d'une sanction après cette vie est tellement frappant que J.-J. Rousseau a été obligé d'écrire cette phrase connue de tous : « Quand je n'aurais d'au-

1. Cf. Antonelli, *Medicina Pastoralis*, c. xix.

2. Voir, à ce propos, les articles de l'abbé Bernies et de l'abbé Cl. Piat, dans la *Revue du Clergé français*, 1903.

3. Melchior Cano, *De Locis Theologicis*, lib. XII, c. xiv.

4. « Dicere animae immortalitatem non esse demonstrabilem per rationem naturalem, erroneum est ». Bannez, *Comment.* in I P., q. 75, a. 6.

tres preuves de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre; je me dirais : Tout ne finit pas pour nous à la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort ». On sait aussi que le général du Barrail s'écria un jour à la tribune de la Chambre des députés : « Si aux hommes de guerre vous enlevez la foi dans une autre vie, vous n'avez plus le droit d'exiger d'eux le sacrifice de leur existence! ».

Il en est de même de la preuve de la finalité. « Si tout finit avec le dernier soupir, l'homme est un être manqué : il est tel par nature, il l'est d'autant plus qu'il touche de plus près à son point de maturité. Or, il n'est pas rationnel de croire à une antinomie aussi profonde : on ne peut admettre que cette finalité qui s'accuse si visiblement dans toutes les espèces inférieures s'arrête brusquement au plus haut degré de la vie et y fasse à jamais défaut. Si l'amour, qui fait le fond de nos âmes, exige l'existence de l'Absolu, c'est que l'Absolu existe et comme notre fin; c'est qu'il est à la fois le principe qui nous meut et le terme auquel nous tendons; c'est que notre être est suspendu tout entier à son être. « Il y a quelque chose en nous qui ne meurt pas<sup>1</sup> et dont la vie est Dieu lui-même<sup>2</sup> ».

L'argument tiré de l'objet n'est pas moins apodictique. L'âme doit être au niveau de son objet, et, puisque son objet est l'éternel, elle est éternelle comme lui. C'est ce que Bossuet exprime avec tant de vigueur : « L'âme, née pour considérer ces vérités et Dieu, où se trouve toute vérité, *par là se trouve conforme à ce qui est éternel*<sup>3</sup> ».

Cette vérité n'est que le corollaire immédiat de la spiritualité déjà démontrée. Spirituel = immortel par nature. Qu'est-ce, en effet, qu'une substance spirituelle? Celle qui est indépen-

1. Bossuet, *Sermon sur la mort*, Carême du Louvre; édit. Lebarq, t. IV, p. 175.

2. Gl. Piat, *La destinée de l'homme*, p. 193. Voir aussi Henri Hugon, *Y a-t-il un Dieu? Y a-t-il survie de l'âme après la mort?* Paris, Téqui.

3. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, l. V, n. XIV.

dante du corps dans son être et son opération spécifique. Qu'est-ce qu'une substance immortelle par nature? Celle qui est indépendante du corps dans son être et son opération, au point d'exister et d'exercer son action spécifique dans l'au-delà. Il y a donc équation parfaite entre spirituel et immortel par nature; et, donc, si la raison peut démontrer la spiritualité de l'âme, comme nous l'avons expliqué, elle démontre du coup l'immortalité par nature.

Mais, dira-t-on, est-il démontré que l'âme ne puisse pas renoncer à son immortalité et que Dieu ne viendra pas à la lui retirer un jour?

Oui, cela est démontré. Il est évident que l'âme ne peut pas se dépouiller de ce qui constitue sa nature même; il est évident qu'il faut pour anéantir la même puissance que pour créer, c'est-à-dire une puissance infinie, qui fera passer la créature de l'être au néant, comme du néant à l'être. Donc, Dieu seul pourrait anéantir. Mais, dit saint Thomas, Dieu, qui a constitué la nature, n'enlève jamais ce qui est naturel aux êtres<sup>1</sup>, et, par conséquent, il n'enlèvera jamais à l'âme l'immortalité, qui lui vient de sa nature même.

La raison nous dit encore que Dieu ne fait jamais de miracle pour anéantir : le miracle est ordonné toujours à la manifestation de la grâce, car l'ordre de la nature ne saurait être changé que pour l'ordre supérieur, qui est le surnaturel. Or, ajoute saint Thomas, réduire un être au néant ne manifeste en rien la grâce divine, mais plutôt la puissance et la bonté divines éclatent dans la conservation des êtres : anéantir c'est retirer un bienfait, conserver c'est continuer le bienfait et donc faire œuvre de bonté et d'amour. Nous savons donc avec une certitude absolue que Dieu ne consentira jamais à anéantir une âme. Les déductions de la raison sont donc ici infaillibles<sup>2</sup>.

L'Église ne s'est pas désintéressée de cette question. Ainsi la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, dans le Formu-

1. « *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum* ». S. Thom., II *Cont. Gent.*, c. 55.

2. Cf. S. Thom., I P., q. 104, a. 4.



laire qu'elle soumit à l'abbé Bautain, lui fit promettre « *de ne jamais enseigner qu'avec la raison toute seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'IMMORTALITÉ de l'âme*<sup>1</sup> ».

**Thèse XVI.** — « *Eadem anima rationalis ita unitur corpori ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

La même âme raisonnable s'unit au corps de telle manière qu'elle en est la forme substantielle unique, et c'est par elle que l'homme a d'être homme et animé et vivant et corps et substance et être. L'âme donne donc au corps tout degré essentiel de perfection, elle lui communique, en outre, l'acte de l'être par lequel elle est elle-même<sup>2</sup> ».

Cette proposition se rapporte toujours à la *nature* de l'âme, puisque l'âme est *essentiellement* forme du corps. Elle énonce tout d'abord une doctrine catholique, à savoir que l'âme raisonnable est véritablement la forme substantielle du corps humain; et ensuite, l'explication thomiste : pour être forme substantielle, elle doit être la forme *unique* qui confère tous les degrés essentiels de perfection.

L'Église, au concile de Vienne, en 1311, a défini que l'âme raisonnable est la forme substantielle du corps humain, parce que cette vérité est nécessaire pour expliquer et défendre ce point du dogme que « le Fils de Dieu a pris les *deux parties de notre nature unies ensemble*, pour devenir *vrai homme*, tout en restant vrai Dieu, c'est-à-dire le corps humain et l'âme intellectuelle ou raisonnable<sup>3</sup> ». Le concile indique par là-même la raison fondamentale de cet enseignement : pour que *deux*

1. Cf. de Régny, *L'abbé Bautain*, p. 336-338.

2. Cette assertion capitale se trouve clairement dans *Sum. Theol.*, I P., q. 76; Qq. disp., de *Spiritual. creaturis*, a. 3; de *Anima*, a. 1; II *Cont. Gent.*, cc. 56, 68, 69, 70, 71.

3. Denzinger, 480-481.

*parties* ne constituent qu'une seule nature, elles doivent s'unir à la façon dont s'unissent la matière et la forme.

L'explication que nous avons donnée de la thèse VIII et de la thèse IX aura fait comprendre que la matière et la forme s'unissent comme la puissance substantielle et l'acte substantiel, pour constituer un seul tout, un seul supôt, une seule essence ou nature.

Notre proposition se ramène donc à ceci : le corps et l'âme sont entre eux comme la matière et la forme, parce que de leur union résulte une seule personne et une seule nature.

Qu'il y ait en nous une seule personne et que cette personne ne soit ni l'âme toute seule ni le corps tout seul, c'est une constatation du sens commun. « Le langage témoigne de cette vérité, car le mot *je* et *moi* nous sert indifféremment pour désigner la partie spirituelle ou la partie matérielle de notre être. Comme on dit : je pense, je sens, je veux, on dit aussi : je grandis, je marche, je respire. On dit de même indifféremment : je suis souffrant, ou : mon corps est souffrant<sup>1</sup> ». Ainsi, pour nous, le corps n'est pas une « guenille », le corps fait partie de notre *moi* : la personne humaine ne saurait être ou se concevoir sans le corps ou sans l'âme.

Il n'est pas moins évident que la nature humaine requiert l'union des deux éléments. Le corps n'est pas l'espèce humaine, l'âme n'est pas l'espèce humaine ; mais l'espèce humaine c'est ce composé dans lequel se déploient à la fois ces puissances végétatives et sensibles qui résident dans l'organisme corporel et ces puissances spirituelles qui relèvent de l'âme raisonnable. Ici encore, l'expérience va nous aider dans notre démonstration. Si l'âme et le corps ne s'unissaient pas dans une seule substance, ils devraient rester étrangers l'un à l'autre au moins dans l'opération propre de l'âme, l'intellection.

Or, bien que cette action soit toute spirituelle, le corps y concourt comme instrument, car il doit fournir le phénomène empirique sur lequel s'appuie l'abstraction, et dans nos spéculations les plus hautes nous avons besoin de nous tourner

1. Rabier, *Philosophie*, t. I, p. 441.

vers les images des sens ou les représentations de l'imagination, pour y trouver des exemples qui nous aident à comprendre l'immatériel. Et, à son tour, l'opération spirituelle a son contre-coup dans l'organisme. « Le travail intellectuel accélère le cœur, augmente la pression sanguine dans les artères périphériques, donne lieu à des phénomènes de vaso-constriction périphérique qui modifient la forme du pouls, et augmente le volume du cerveau (phénomène de vaso-dilatation locale). Tous ces phénomènes sont d'autant plus marqués que le travail est plus intense<sup>1</sup> ». Ainsi la physiologie confirme merveilleusement la doctrine catholique sur l'unité substantielle du composé humain. « Cette indicible et mystérieuse union, ajoute un autre savant, est la condition de toute unité et de toute substance... *L'unité vivante se substantialise presque dans les profondeurs inaccessibles de l'organisation*<sup>2</sup> ».

\*  
\* \*

Maintenant que la thèse est expliquée et justifiée, il convient de nous arrêter un instant aux déclarations de l'Église.

Le concile de Vienne déclare « hérétique quiconque aura la présomption d'affirmer, de défendre ou de soutenir avec pertinacité que l'âme *raisonnable ou intellectuelle n'est point par soi et essentiellement la forme du corps humain*<sup>3</sup> ». Cette définition est renouvelée par le cinquième concile de Latran, sous Léon X<sup>4</sup>.

Pie IX, dans sa Lettre adressée en 1857 au cardinal Geissel, archevêque de Cologne, condamne ainsi les livres de Guenther : « Nous savons que ces ouvrages blessent la doctrine catholique sur l'homme, lequel est composé d'un corps et d'une

1. Gley, *Etudes de Psychologie physiologique et pathologique*, p. 94.

2. Chauffard, *La Vie*, p. 59-60.

3. Denzinger, 481. — Sur la portée de la définition du concile de Vienne et sur les erreurs visées dans cette définition, voir l'article du P. Jansen, S. J., dans le *Gregorianum*, fasc. I.

4. Denzinger, 738.



âme, de telle sorte que l'âme raisonnable est *par soi et immédiatement la forme véritable du corps humain* ».

De ces documents il faut retenir :

1° Que l'âme, même en tant que spirituelle et raisonnable, est la forme du corps, non point par métaphore et par analogie, comme il est dit de la forme des sacrements, mais *véritablement*, au sens philosophique où on l'entendait à l'époque où la définition fut portée. Il s'agissait, en effet, d'expliquer l'unité réelle de la nature humaine dans le Christ, lequel est véritablement homme, comme nous, parce que les deux parties de notre humanité s'unissent pour ne former qu'une seule nature.

2° Que l'âme s'unit au corps *par soi*, c'est-à-dire, non point par un intermédiaire, mais par sa substance et immédiatement, comme l'explique Pie IX, *per se atque immediate*. D'ailleurs, le concile de Vienne entendait exclure l'erreur « de ceux qui niaient ou mettaient en doute que la *substance* de l'âme raisonnable ou intellectuelle soit vraiment et par soi la forme du corps humain ». — Par là sont écartées soit la théorie de Rosmini, d'après laquelle l'âme s'unit au corps par l'intermédiaire d'un acte intellectuel qui perçoit la sensation fondamentale; soit la théorie *spirite*, d'après laquelle l'âme s'unit au corps par l'intermédiaire d'une enveloppe ou gaine très ténue, qu'elle emporte après la mort, le *périsprit* : nous savons que notre âme spirituelle est affranchie de toute matière, si subtile qu'on la suppose, et qu'elle se communique au corps sans aucun intermédiaire, mais par soi.

3° Qu'elle s'unit *essentiellement*, c'est-à-dire que cette union n'est pas accidentelle, mais substantielle. L'expression du concile peut signifier et que l'âme est par son *essence* la forme du corps et qu'elle appartient à l'*essence* du corps humain, en ce sens que le corps ne serait pas essentiellement humain sans l'âme raisonnable.

Ces déclarations très précises du Magistère suprême excluent

1. « Noscimus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvitur, ut anima eaque rationalis sit vera, per se, atque immediate corporis forma ». Denzinger, 1655.

tous les systèmes qui nient l'union substantielle et mettent la substance de l'âme dans la pensée, comme le système cartésien, ou dans la conscience de ses actions, comme le kantisme; ou qui font consister l'union dans la perception du temps et du passé, comme le bergsonisme : « La distinction du corps et de l'esprit ne doit pas s'établir en fonction de l'espace, mais du temps... Il faut que le passé soit *joué* par la matière, *imaginé* par l'esprit<sup>1</sup> ». — Toute union qui se fait selon la conscience, la mémoire ou une perception quelconque, est purement accidentelle.

Tel est l'enseignement catholique rappelé dans la première partie de la thèse XVI.

\*  
\* \*

La seconde partie contient l'explication thomiste : la forme véritable, substantielle et immédiate du corps humain, doit être la forme *unique* et donner *tous les degrés essentiels* de perfection. Ces degrés constituent une échelle métaphysique qu'il est facile de monter ou de descendre : l'homme est tout d'abord un *être*; cet être est *substance*, cette substance est *corps*, ce corps est *vivant*, ce vivant est *animé et sensible*, cet animal est *raisonnable*. Or, c'est par la même et unique forme, l'âme intellectuelle, que l'on est homme et animé et vivant et corps et substance et être.

Cette doctrine de saint Thomas est si harmonieuse qu'elle semble devoir s'imposer d'elle-même à l'esprit. Cependant tous les scolastiques n'ont pas été convaincus. L'unanimité est complète chez eux quand il s'agit de l'unité de l'âme. On sait que Platon mettait trois âmes dans l'homme. Les Manichéens, au moins deux, l'une œuvre du principe bon, et l'autre œuvre du principe mauvais. Apollinaire voyait dans l'homme trois éléments : le *corps*, l'*âme* et la *raison*, en sorte que le principe intellectuel chez nous est distinct de l'âme sensitive. Aux temps modernes, l'école de Montpellier, avec Barthez, admit deux âmes, l'une inférieure, pour les opérations végétatives, et l'autre

1. Voir Bergson, *Matière et Mémoire*, pp. 246-249.

intellectuelle, pour les opérations de l'intelligence et de la sensibilité. Plus près de nous encore, Baltzer prétend que la vie sensitive ne procède pas de l'âme intellectuelle, mais d'une autre âme<sup>1</sup>.

L'Église a condamné, au huitième Concile œcuménique, ceux qui mettent *deux* âmes dans l'homme<sup>2</sup>. La définition comporte, pour le moins, qu'il n'y a pas en nous deux âmes *intellectuelles*. Est-il de foi cependant qu'il n'y a pas en nous plusieurs âmes, une seule raisonnable, et une autre qui serait le principe de la vie inférieure? Il ne semble pas que la définition ait visé directement ce point-là; mais la doctrine catholique n'est point douteuse. Pie IX, en 1860, écrivait à l'évêque de Breslau, contre Baltzer<sup>3</sup>: « Le sentiment qui reconnaît dans l'homme un seul principe de vie, l'âme raisonnable, duquel le corps aussi reçoit et le mouvement et la vie et la sensation, est tout à fait commun dans l'Église de Dieu, et, au jugement d'un grand nombre de docteurs les mieux approuvés, il est tellement lié avec le dogme catholique qu'il semble en être la légitime et seule interprétation véritable, en sorte qu'on ne pourrait le nier sans erreur dans la foi ».

La raison philosophique s'entend d'elle-même : s'il y avait en nous deux âmes distinctes, il y aurait deux séries de vies et d'opérations indépendantes, et dès lors ne serait plus sauvegardée cette *unité substantielle*, cette personne unique et cette essence unique que nous avons déjà constatée dans l'homme.

Sur ce point donc l'unanimité s'impose aux catholiques.

\*  
\*  
\*

Mais n'y aurait-il pas plusieurs formes, ou accidentellement ou essentiellement subordonnées entre elles? Rappelons que l'école scotiste admet une forme de *corporéité*, distincte de l'âme humaine : celle-ci n'est donc pas reçue dans la matière

1. Guenther a aussi une théorie particulière, pour laquelle on pourra lire le cardinal Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, t. IV, pp. 358, 359.

2. Denzinger, 338.

3. *Id.*, 1656, note 1 de la p. 446.



première, mais dans le corps déjà préparé et organisé par la forme de corporéité; elle donne au corps l'être humain, et non l'être corporel; et, lorsqu'elle se sépare à la mort, la forme première continue à maintenir le corps dans son être corporel. — A notre époque, plusieurs savants ont pensé que, avec l'âme raisonnable, qui est la forme première et principale du composé humain, il faut admettre aussi les formes substantielles des éléments chimiques.

La pluralité des formes dans l'homme a été enseignée par Tongiorgi, Ramière, Bottalla, Palmieri, le docteur Frédault<sup>1</sup>. La plupart des scolastiques actuels restent fidèles à la théorie de saint Thomas, si complètement traduite dans la présente thèse.

Il faut aller jusque-là pour maintenir l'unité substantielle du composé humain. Il n'est pas concevable que l'âme s'unisse substantiellement et immédiatement au corps, si le corps a déjà sa forme substantielle. Toute forme substantielle confère à son sujet la perfection première, foncière, fondamentale : l'âme, qui vient ensuite, n'ajoutera qu'un perfectionnement secondaire, accessoire, et, partant, l'union ne pourra être qu'accidentelle.

On a beau dire que la première forme se subordonne à l'âme comme au terme définitif. — L'unité de subordination n'est que l'unité accidentelle; impossible, par conséquent, de sauvegarder cette unité dont un savant nous a déjà dit qu'elle « *se substantialise jusque dans les profondeurs inaccessibles de l'organisation* »<sup>2</sup>.

Pour comprendre que l'âme peut informer le corps tout entier et pour expliquer certaines expériences très intéressantes, il faut remarquer que de nombreux éléments, solides ou liquides, sont *dans* l'organisme, pour le purifier ou le nourrir, sans être *de* l'organisme, sans appartenir à l'intégrité de la nature humaine. Puisqu'ils ne sont pas des parties du vivant, ils ne sont pas informés par l'âme, bien que celle-ci puisse s'en servir comme instruments, les diriger, les faire contribuer à

1. Cf. Frédault, *Trailé d'anthropologie*, liv. II, c. 1.

2. Nous renvoyons pour tout le reste à l'ouvrage du P. Coconnier, *Ame humaine*, c. v, où toute la question est traitée de main de maître.

l'avantage du tout. S'il s'agit des parties véritables du vivant, qui sont de l'*intégrité* de notre nature, il faut maintenir qu'elles sont informées par le principe foncier qui donne précisément la perfection spécifique à la nature humaine, c'est-à-dire l'âme raisonnable. Ces divers éléments se rattachent entre eux par des fibres vivantes, très délicates parfois, très ténues, qui peuvent facilement se briser, mais qui se refont très vite, de telle sorte que la *continuité* entre les diverses parties de l'organisme n'est pas entamée. Ainsi, l'information de l'âme n'est pas arrêtée par des vides, des intervalles, des interruptions, mais elle s'exerce dans un même composé, qui est un véritable continu et dont toutes les parties s'unissent au moins par quelque extrémité, et reçoivent de la même forme une noblesse commune.

\*  
\* \*

Les derniers mots de la thèse méritent aussi notre attention : « L'âme, en outre, communique au corps l'acte de l'être par lequel elle est elle-même ». L'être, en effet, convient par soi à l'âme, comme nous avons vu précédemment qu'il convient par soi à la forme<sup>1</sup>, et par l'intermédiaire de l'âme convient au corps et à tout le composé. Il n'y a pas dans le corps et dans le composé un être nouveau; c'est le même être qui est dans le corps, dans le composé et dans l'âme.

L'âme, assurément, possède un être raisonnable et *spirituel*, qui domine la matière, qui n'est pas plongé en elle, qui n'est jamais communiqué au corps; mais l'être substantiel de l'âme en tant que forme est communiqué au composé, devient propre au composé, de telle sorte que ce qui se corrompt ou se dissout c'est l'être du composé<sup>2</sup>. Séparée du corps, l'âme conserve encore son être : l'être spirituel et incommunicable demeure sans variation, de même que l'intelligence et la volonté conservent leur identité dans l'au-delà; l'être communicable n'est plus le même formellement, puisqu'il ne se déploie pas en acte, mais

1. Voir *Revue Thomiste*, 1920, p. 307.

2. De là cet axiome scolastique : « *Generatio et corruptio directe afficiunt compositum, non materiam et formam* ».

il persiste virtuellement, comme les puissances végétatives ou sensitives demeurent virtuellement dans l'autre vie. Et, quand le Tout-Puissant aura fait le miracle de la résurrection, toutes les facultés reviendront en acte, et, de nouveau *l'être de l'âme* se déversera sur tout l'organisme restauré.

C'est ainsi que l'exposé, même rapide et sommaire, de ces grandes thèses thomistes nous donne une vue d'ensemble de toute la psychologie<sup>1</sup>, nous montre notre nature, notre origine, notre destinée, et nous élève, pour ainsi dire, jusqu'au niveau de Celui qui a créé notre âme à son image et à sa ressemblance.

(A suivre).

Rome.

Fr. EDOUARD HUGON, O. P.

1. Pour une étude plus longue, cf. notre *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. III, et spécialement Tract. II.



# LES VINGT-QUATRE THÈSES THOMISTES<sup>1</sup>

(Suite)

---

## IV. — La Théodicée de saint Thomas.

### I. — LA DÉMONSTRABILITÉ DE L'EXISTENCE DIVINE.

Thèse XXII. — « Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quæ facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quæ moventur et sui motus principium adæquatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quæ æqualiter se habent ad esse et non esse, ad esse absolute necessarium; ab iis quæ secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum qui res ordinavit, disposuit et dirigit in finem.

L'existence de Dieu nous est connue, non point par une intuition immédiate, ni par une démonstration *a priori*, mais bien par une démonstration *a posteriori*, c'est-à-dire par les créatures, l'argument remontant des effets à la cause : Des choses qui sont mues et qui ne sauraient être le principe adéquat de leur mouvement, à un premier moteur immobile; du fait que les choses de ce monde procèdent de causes subordonnées entre elles, à une première cause qui n'est pas causée elle-même; des choses corruptibles qui sont indifférentes à être ou à n'être pas, à un être absolument nécessaire; des choses qui, selon les perfections amoindries de l'être, de la vie et de l'intelligence, ont plus ou moins l'être, plus ou moins la vie, plus ou moins l'intelligence, à

---

(1) Voir *Revue Thomiste*, 1920, p. 116, ss.; 301, ss.; 1921, p. 276, ss.; p. 356, ss.

celui qui est souverainement intelligent, souverainement vivant, souverainement être; enfin, de l'ordre de l'univers, à une intelligence séparée, qui a ordonné et disposé toutes choses et qui les dirige vers leur fin (1). »

Trois thèses fondamentales résument toute la théodicée thomiste: la première concerne la démonstrabilité de l'existence de Dieu et les arguments irrécusables qui démontrent efficacement cette existence; la seconde a trait à l'essence divine elle-même; la troisième considère les rapports de Dieu avec le monde, la création et la motion de la Cause première.

La présente thèse, en même temps qu'elle exclut les théories fausses ou inexactes, établit que l'existence de Dieu peut et doit être démontrée, et elle indique les cinq preuves classiques développées par saint Thomas.

\*  
\* \*

On peut ramener à deux systèmes les diverses opinions des philosophes touchant le problème de la connaissance de Dieu : ou bien l'existence divine n'a *pas besoin* d'être démontrée, ou bien elle *ne saurait être démontrée* par les lumières de la raison naturelle.

On est parti de voies différentes pour conclure que l'existence de Dieu n'a pas besoin d'être démontrée par une preuve tirée des créatures. Certains ont prétendu que dans l'idée seule de Dieu est comprise son existence *réelle* et qu'il suffit d'entendre le nom même de Dieu, pour voir aussitôt qu'il existe; c'est l'argument de saint Anselme, repris ensuite par les cartésiens. Ceux-ci ajoutent que l'idée de l'infini nous est innée et par conséquent est produite en nous par l'infini, qui, dès lors, existe nécessairement. D'autres ont dit que la connaissance directe et immédiate de Dieu est naturelle à l'homme et donc que l'existence divine nous est connue par intuition, non par démonstration : c'est l'ontologisme sous ses diverses formes.

Nous devons nous borner à quelques rapides remarques sur tous ces systèmes.

(1) Cette thèse est le résumé de la q. 2 de la *Somme Théologique*. On pourra lire encore I *Cont. Gent.*, c. 12 et 31; III *Cont. Gent.*, q. 10 et 11. *De verit.*, q. 1 et q. 10; *De Potent.*, q. 4 et q. 7.



Saint Anselme argumente ainsi : On entend par Dieu l'être tellement grand et parfait qu'on n'en saurait concevoir de plus grand ou de plus parfait. Or un tel être existe dans la réalité, autrement on en concevrait un plus grand et un plus parfait (1). Donc l'idée seule de Dieu implique son existence réelle.

Saint Thomas répond que certains esprits peuvent concevoir Dieu d'une autre manière, mais cette notion même admise par tous ne comporte que cette conclusion : nous *concevons* que Dieu a l'existence réelle, et *s'il y a* un Dieu, il existe nécessairement et par lui-même. Il s'agit précisément de prouver si l'être que nous concevons ainsi avec l'existence réelle est en dehors de notre esprit (2).

L'idée que nous avons de l'infini, répliquent les cartésiens, ne saurait venir du monde sensible, qui est fini : elle nous apprend donc toute seule que l'infini existe en réalité, pour engendrer en nous l'idée de l'infini et qu'il n'est pas besoin de l'argument tiré du monde extérieur pour attester l'existence de Dieu (3).

Une rapide analyse de notre concept de l'infini accuse son origine extérieure et montre qu'il vient des objets sensibles qui nous entourent. Nous avons dans cette idée deux négations, c'est-à-dire le *fini*, qui est une limite, la *négarion du fini* ou de limite, avec une réalité positive. Pour saisir le fini, il suffit de considérer les réalités concrètes que nous avons sous les yeux et qui se présentent à nous avec des caractères évidents d'imperfection, de limite, de contingence; pour mettre la négation de fini, il suffit que notre esprit use de sa faculté d'abstraction. Ainsi l'expérience psychologique nous induit à conclure que l'idée de l'infini, bien loin d'être innée ou infuse, est le fruit de notre activité mentale. Ce qui pourra nous convaincre de la *réalité* de l'infini, ce n'est pas le concept tout seul *a priori*, mais le fait *a posteriori*, parce que le fini, ne pouvant se suffire, requiert, pour exister, l'infini et le nécessaire.

(1) Cf. S. Anselme, *Proslog.*, c. 3, et *Cont. Gaunilonem*; Bainvel, art. S. Anselme, dans le *Diction. Théol. cathol.*; Kleutgen, *La philosophie Scolastique*, n. 937.

(2) Cf. S. Theol., I. P., q. 2, a. 1, ad 2, et les commentateurs Cajetan, Buonpensiere, Tabarelli, Billot, Janssens, Pègues, Van der Meersch, etc.; et l'article du P. Hurtaud, O. P.: « *L'Argument de saint Anselme* » dans la *Revue Thomiste* 1895, p. 326, ss.

(3) Voir Descartes, V<sup>e</sup> *Méditation*; card. Mercier, *Critériologie*, n. 94, et *Origines de la philosophie contemporaine*, p. 18, ss.



D'autre part, nous avons vu dans la psychologie thomiste que l'objet propre de l'entendement humain c'est l'être en général, vague et indéterminé, et non point Dieu, l'Acte pur, qui est au sommet de l'intellectualité (1).

Le Saint Office, en condamnant directement l'Ontologisme, le 18 septembre 1861, nous garantit que l'intuition immédiate de Dieu, même à l'état habituel, n'est pas essentielle à l'intelligence humaine, que l'être divin n'est pas ce que nous voyons en toutes choses et sans quoi nous ne comprenons rien, que ce n'est pas une idée innée de Dieu qui englobe toutes nos connaissances (2).

\*  
\* \*

Bien plus pernicieuse est la théorie extrême, qui proclame l'incapacité radicale de la raison à connaître et à démontrer l'existence de Dieu, et qui est soutenue par les fidéistes, les traditionalistes, les agnostiques, les sentimentalistes, les pragmatistes et les autres fauteurs du modernisme (3).

Ce n'est pas le lieu de rappeler toutes les déclarations du Magistère suprême; contentons-nous du *Motu Proprio* de Pie X, *Sacrorum Antistitum*, du 1<sup>er</sup> septembre 1910, qui prescrit le serment antimoderniste. Remarquons bien cette formule : « *Certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor*. Je professe que l'existence de Dieu peut être connue avec certitude et par conséquent démontrée. » Et le document indique le moyen de cette démonstration : « *Per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus*, par les œuvres visibles de la création, comme la cause par les effets (4). »

Le terme *profiteor*, je professe, dans la langue ecclésiastique, désigne l'acte de foi, et, d'ailleurs, la formule ajoute aussitôt :

---

(1) Voir les thèses XVIII et XIX.

(2) Denzinger, 1659-1664.

(3) Voir l'encyclique *Pascendi*; G. MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*; SENTROUL, *La philosophie religieuse de Kant*; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, I. P. et *De Revelatione*, I. P.; CHOSSAT, art. *Agnosticisme* dans le *Diction. Apolog.*

(4) *Acta Apost. Sedis*, an. 1910, p. 669, ss.

« *Firma PARITER FIDE credo*, avec la même fermeté de foi, je crois.... »

Pie X n'entendait pas faire une nouvelle profession de foi, mais il a voulu déclarer explicitement ce que contenait équivalement le canon du concile du Vatican : être connu avec certitude par les œuvres de la création, signifie être connu comme la cause par les effets, ou par voie de démonstration. C'est pourquoi la formule du serment, indiquant la *conséquence*, poursuit : « *Adeo-que demonstrari etiam posse*, et *partant* peut aussi être démontrée. »

Ce que nous croyons et professons directement, c'est que l'existence de Dieu peut être connue avec certitude par le spectacle des créatures et en vertu de la lumière naturelle de la raison; ce que nous professons indirectement, comme une conséquence nécessaire, *adeoque*, c'est que cette existence peut être *démontrée* par les créatures, comme la cause par les effets. On observera donc que la profession de foi tombe *directement* sur les premiers mots : « cette existence peut être connue avec certitude par le œuvres de la création », et *indirectement* sur les derniers mots : « *adeoque demonstrari etiam posse...*, et *partant* peut aussi être démontrée. » Le verbe *profiteor*, je professe, qui désigne, avons-nous dit, l'acte extérieur de foi, se rapporte à toute la phrase, à *certo cognosci*, être connue avec certitude, et à *demonstrari*, être démontrée; quoique avec un certain ordre : aux premiers mots comme à l'objet direct, aux derniers mots par voie de conséquence, *adeoque*.

Désormais donc il faut regarder comme atteints par les condamnations de l'église et comme contraires à la doctrine catholique : 1) L'*Agnosticisme* (terme mis en vogue par Huxley, vers 1869), d'après lequel Dieu ne saurait être, d'aucune manière, l'objet direct de la science. 2) L'*Immanentisme* sous le point de vue où il prétend que Dieu ne peut être atteint que par l'expérience intime et ne saurait être démontré par des arguments externes. 3) Le *Positivisme* et les systèmes dérivés de lui, en tant qu'ils soutiennent que notre esprit est enfermé dans l'ordre sensible et ne peut s'élever à un Dieu spirituel. 4) Le *Kantisme* dans la partie où il affirme que la raison humaine est restreinte aux purs phénomènes, soumise à des antinomies insolubles par rapport à Dieu, que les arguments tirés des effets sont inefficaces, ou que l'*unique* preuve qui ait quelque valeur, est celle qui se



prend de la nécessité d'une loi morale. L'Eglise ne signalant que les arguments *a posteriori* tirés des effets, il faut reconnaître qu'ils sont suffisants; et ce serait aller contre l'enseignement du Magistère suprême que de les rejeter en bloc. Toutefois, les documents ecclésiastiques gardant le silence sur les autres preuves qui peuvent établir l'existence de Dieu, n'entendent pas les exclure absolument. Ainsi le Kantisme n'est pas condamné sous le point de vue où il attribue une valeur probante à l'argument moral. 5) Le *Traditionalisme* enfin est directement atteint. On sait qu'il y a trois degrés dans cette erreur : les fidéistes, avec Huet, prétendent que la raison sans la foi est frappée d'impuissance absolue; d'autres, avec Bonnetty et Ventura, disent que si la raison peut arriver à certaines vérités de l'ordre sensible et physique, elle ne saurait s'élever jusqu'à Dieu sans le secours de la foi, au moins de la foi humaine; enfin Ubaghs et son école requièrent l'institution de la société et, en dernière analyse, la révélation. La première forme est hérétique, la seconde forme est pour le moins voisine de l'hérésie, la troisième est pour le moins erronée (1).

Notre thèse XXII revêt ainsi une importance capitale et la doctrine qu'elle traduit, *ducto argumento ab effectibus ad causam*, est celle-là même qu'a imposée le serment antimoderniste, *tamquam causam per effectus*.

Il reste à exposer chacune des cinq preuves que signale notre document (2).

\*  
\* \*

Ces arguments sont d'une portée universelle et valent pour tous les êtres que nous découvrons en ce monde, inorganiques ou organiques, plantes, animaux, hommes et anges.

La première preuve se tire du *mouvement* ou de la *passivité* des créatures; la seconde, de leur *activité* ou de leur *causalité*; la troisième, de leur *essence* ou de leur caractère de *contingence*, qui

(1) Cf. notre livre *De Deo Uno et Trino*, p. 32-43.

(2) Voir les commentateurs de saint Thomas sur la q. 2 de la *Somme*, et P. Kleutgen, *La Philosophie scolastique*, t. IV, La Création; Farges, *L'Idée de Dieu*; Sertillanges, *Les Sources de la croyance en Dieu*; P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, I. P.



les rend indifférents à être ou à n'être pas; la quatrième, des *degrés* de perfection; la cinquième, de l'*ordre* de l'univers.

Bien qu'elles se complètent mutuellement, chacune d'elles, si elle est bien comprise, se suffit par elle-même et démontre efficacement l'existence de Dieu. Toutes les cinq sont *a posteriori*, ayant pour point de départ l'*expérience*, s'appuyant sur les données que nous fournit notre monde sensible, remontant des effets à la cause.

La première part du fait le plus *manifeste* et que chacun de nous a constaté, le *mouvement*. Qu'il y ait du mouvement en ce monde, c'est une certitude d'expérience. Or le principe premier de ce mouvement ne peut être qu'un moteur immobile. Il existe donc un moteur immobile, ou un être par soi, auteur de tout le reste, et que nous appelons Dieu.

Le mouvement s'entend ici de toute mutation ou de tout passage de la puissance à l'acte. Il est manifeste que les êtres sont soumis à des mutations multiples : les uns selon la *substance*, qui naît, meurt ou se corrompt; d'autres selon la *quantité*, dans laquelle nous constatons accroissement ou diminution; d'autres selon la *qualité*, qui s'altère ou se parfait; d'autres selon le *lieu*, qu'ils acquièrent ou qu'ils abandonnent; d'autres au moins selon l'*opération*, qui commence, se prolonge et finit.

Ces êtres ne sont pas le principe adéquat de leur mouvement. Tout ce qui se meut est mû par un autre. Or dans la série des moteurs essentiellement ordonnés, on ne saurait procéder à l'infini, mais il faut en venir à un premier moteur immobile. Donc le premier principe du mouvement est le premier moteur immobile, que nous appelons Dieu.

Expliquons et justifions nos deux axiomes. Bien qu'une chose puisse mouvoir selon une partie et être mue selon une autre partie, il n'est jamais vrai que ce qui est mû soit le principe premier et total de son mouvement: les organes sont mus par le cerveau, le cerveau a reçu le mouvement du pouvoir qui engendra le vivant, et celui qui engendra l'a reçu d'un autre. « Pour saint Thomas, la vérité de cette proposition : toute chose qui est mue exige un moteur qui n'est pas elle, repose presque immédiatement sur le principe de contradiction. C'est dire qu'elle se résout en évidence, étant évidente par elle-même. Qu'est-ce, en effet, qu'*être mû*? C'est, pour garder le mot d'Aristote et de saint Thomas, « être en puissance », c'est « pâtir », c'est en quelque façon n'être pas.

Or « mouvoir » est précisément le contraire : c'est être, c'est « agir », c'est « être en acte ». Mais agir et pâtir, être et n'être pas, seront à tout jamais « incompatibles, irréductibles, s'il s'agit d'une même chose et sous le même rapport ». Donc il ne se peut pas, « il est absolument impossible qu'une chose qui est mue soit, sous le rapport qui la fait être mue, le moteur qui la meut ». Affirmer le contraire serait ou ne pas entendre ce que l'on dit ou nier sciemment le principe de contradiction. Si bien que pour quiconque entend le sens vrai de ce mot, appliqué à n'importe quel objet : « *movetur, est mû* », la conclusion s'impose d'elle-même et nécessairement : « donc par quelque chose qui n'est pas lui; *ergo ab alio* (1). » En d'autres termes, ce qui est mû, devant passer de la puissance à l'acte, manque, évidemment, de la perfection à laquelle il tend, et, partant, il a besoin de quelqu'un qui lui donne cette perfection. Mais celui-ci ne peut la lui communiquer que s'il la possède lui-même en acte. Donc ce qui meut, c'est-à-dire ce qui donne l'acte, est déjà en acte et par conséquent distinct de ce qui est mû ou de ce qui est en puissance. Dès lors, cet axiome ressort avec évidence de la distinction radicale, déjà établie en ontologie, entre la puissance et l'acte (2).

Le second axiome n'est pas moins manifeste. Dans une série de moteurs essentiellement subordonnés, le dernier n'agit que parce qu'il est mû par le précédent et celui-ci par un précédent; s'il faut procéder à l'infini, on n'arrivera jamais au bout : pas de premier moteur, pas de mouvement.

On aura beau dire : la série se suffit à elle-même, on n'évitera pas l'absurde. De même que chaque moteur n'est pas la cause première du mouvement, de même la série tout entière ne saurait être la cause première, comme une série d'anneaux non soutenus ne constituera jamais le point d'appui nécessaire à tous.

Si *en dehors* de la série de ces anneaux il n'y a pas une cause première pour les soutenir tous, aucun ne tiendra, et, pareillement, si *en dehors* de ces moteurs dont l'un est mû par l'autre, il n'y a pas un moteur immobile qui soit le principe premier de tout le mouvement, jamais il n'y aura de mouvement dans l'univers (3).

(1) P. Pègues, *Comment. Som. Théol.* t. I, p. 98-99.

(2) Cf. notre premier article, *Revue Thomiste* 1920, p. 116, ss.

(3) Renan est obligé d'avouer que, en dehors de cette solution, l'esprit humain est « ballotté d'une contradiction à une autre ». *Dialogues philosophiques*, p. 146.



Puisque l'univers se meut, nous devons conclure à un moteur qui meut et qui n'est pas mù et qui est par conséquent, sans mélange de puissance, l'Acte pur, le Dieu béni dans les siècles.

Il est une forme populaire de proposer l'argument et dont la valeur ne peut échapper à personne. C'est un principe incontestable dans la science moderne qu'*un corps en repos ne peut se donner de lui-même le mouvement et qu'un corps en mouvement ne peut de lui-même modifier son mouvement* : les calculs infailibles sur la traction des locomotives, les merveilles de la mécanique reposent sur cette loi de l'inertie (1). Ou bien donc l'on conçoit le monde en repos de toute éternité, et alors impossible d'expliquer le mouvement, s'il n'y a pas un Moteur distinct du monde et immobile lui-même; ou bien on le conçoit en mouvement, et alors impossible d'expliquer que le mouvement soit modifié et qu'il y ait dans le monde ces alternatives de mouvement et de repos que constatent et la science et le sens commun.

Il faut donc reconnaître, en dehors et au dessus du monde, un premier et immobile Moteur qui a produit, qui meut et régit toutes choses (2).

\*

\* \*

Le second argument est tiré de l'*activité* des créatures et s'appuie sur l'*expérience*, soit interne soit externe, qui nous montre dans le monde une série de causes dépendantes. On peut le résumer ainsi : Nous découvrons dans cet univers des causes efficientes dont aucune n'est cause d'elle-même — autrement elle serait avant elle-même, ce qui est absurde, — mais subordonnées de telle sorte que l'une dépend de l'autre, ou dans son être, comme le fils dépend du père, ou dans son opération, comme le marteau dépend de la main. Or il est impossible que toutes les causes efficientes dépendent d'autres causes dans leur être et dans

---

(1) Il y aurait bien des réserves à faire sur la façon dont certains savants formulent la loi de l'*inertie* et qui semble partir de certains préjugés du *mécanisme* cartésien; mais le principe que nous invoquons ici ne se prête à aucune équivoque ni à aucune discussion.

(2) Pour un exposé plus complet, voir Mgr. Farges, *l'Idée de Dieu*, I. P. 1<sup>er</sup> argument. Pour la réponse aux objections, P. Garrigou-Lagrange, op. cit., p. 248, ss.



leur opération. Il faut donc arriver à une première cause indépendante, qui se suffise pleinement à elle-même et produise toutes les autres, et qui, dès lors soit la plénitude de la perfection et que nous appellerons Dieu.

Il est manifeste que toutes les causes ne peuvent pas dépendre d'autres causes dans leur être; car, de même que la dernière dépend de l'intermédiaire, celle-ci dépend de la précédente, et ainsi de suite : donc, s'il n'y a pas une cause première indépendante, il n'y aura ni cause intermédiaire, ni cause dernière. Et, pareillement, pour l'opération, comme la dernière dépend de l'intermédiaire, celle-ci dépend de la précédente, et ainsi de suite, sans terme. S'il n'y a donc pas une première cause indépendante, il n'y aura pas d'opération. Puisque nous constatons l'opération dans l'univers, nous devons conclure à une première cause indépendante dans son être, et donc improduite, indépendante dans son opération et donc qui se suffit pleinement pour agir.

Ainsi, comme la première preuve remonte de la série des moteurs subordonnés à un premier moteur immobile, la seconde aboutit de la série des causes subordonnées à une première cause improduite, qui est par soi et qui explique tout. Or une telle cause ne saurait manquer d'aucune perfection, puisqu'elle est la source de l'être : c'est le vrai Dieu, duquel tout procède et auquel tout retourne.

On voit que le principe de *causalité* intervient dans tous ces arguments pour leur communiquer sa force inébranlable (1).

\*  
\* \*

La troisième preuve s'élève de l'être *contingent* à l'être *nécessaire*, et part aussi de l'*expérience*, qui découvre autour de nous tant d'êtres débiles, portant en eux-mêmes les caractères manifestes de leur insuffisance. Nous voyons donc des choses contingentes, qui peuvent être ou n'être pas, qui n'ont pas en elles-mêmes la raison de leur existence, qui commencent par la génération, finissent par la corruption ou la mort. Or il est impossible que tout soit contingent. Donc il faut admettre un être nécessaire, qui soit la raison d'être des autres, se suffise à lui-même, soit la source de toute perfection, le vrai Dieu.

---

(1) Sur le principe de causalité, voir notre *Curs. Philos. Thomist.* t. VI, p. 116, ss.

Saint Thomas raisonne ainsi pour montrer que tout ne peut être contingent : Puisque le contingent peut être ou n'être pas, il commence, et donc il y eut un moment où il n'était pas. Donc, si tout est contingent, il y eut un moment où rien n'était. Mais, si rien n'était à un moment donné, rien ne sera aujourd'hui, et, puisqu'aujourd'hui il y a des réalités, il faut admettre que tout n'est pas contingent, qu'il y a un être nécessaire, existant par soi et cause de tous les autres.

En d'autres termes, puisque le contingent n'est point par soi, il a besoin d'un autre qui lui communique l'être. Mais celui-ci, pour communiquer une réalité aux autres, doit exister avant tous les autres, et tenir son être non pas d'un autre, sans quoi il faudra procéder à l'infini, ce que nous avons déjà déclaré impossible, mais de soi-même.

Ainsi l'argument prouve, non pas seulement qu'il y a du nécessaire dans le monde, mais qu'il y a un être nécessaire, par soi, *source* de tout l'être, perfection absolue, Acte pur.

C'est pourquoi la vieille objection des matérialistes, reprise de nos jours par l'incrédulité, tombe devant l'évidence.

On réplique donc que, si chaque être pris séparément est contingent, la série tout entière est infinie et nécessaire.

Nous répondons : Puisque chaque membre de la série est contingent, la série tout entière est une collection de contingents. Or le contingent ajouté au contingent ne fait que du contingent, comme des nains ajoutés à des nains restent des nains et ne font jamais un homme complet. L'effet ne saurait être plus grand que la cause. La série est un effet de contingents. Donc on ne peut l'appeler nécessaire, à moins de dire que l'effet est supérieur à sa cause.

Il suit de là que l'être nécessaire qui fait exister les contingents est distinct de ceux-ci, supérieur à ceux-ci, leur raison d'être et leur cause, et pareillement qu'il porte en lui seul la raison de son existence. Mais porter en soi sa raison d'exister, c'est être la *source* de la perfection, qui ne relève d'aucun autre, qui n'est arrêtée par aucune limite, qui est sans mélange d'imperfection ou de puissance, l'Acte pur, que nous a déjà révélé l'ontologie, le Dieu de bonté.

\*  
\* \*



Le quatrième argument est aussi *a posteriori*, par le spectacle de la création, s'appuie toujours sur l'*expérience*, qui nous montre dans les choses des *degrés* de perfections, desquels nous nous élevons jusqu'au souverainement Parfait. Il diffère donc totalement de l'argument de saint Anselme, qui est *a priori* et reste dans l'ordre purement idéal; il se distingue aussi des trois arguments précédents, car il ne considère pas seulement le *mouvement*, comme la première preuve, ni seulement l'*opération*, comme la seconde preuve, ni seulement la *génération* et la *corruption*, comme la troisième preuve, mais quelque chose de plus *profond* et de *permanent*, qui appartient à l'ordre même de l'être, c'est-à-dire les *degrés* de perfection.

L'expérience nous fait découvrir dans le monde, des choses qui ont plus ou moins l'être, plus ou moins la vie, plus ou moins l'intelligence, etc. Or, où il y a de tels degrés, il faut trouver ce qui est souverainement l'être, souverainement la vie, souverainement l'intelligence. Donc il existe quelqu'un qui est souverainement l'être, souverainement la vie, souverainement l'intelligence, etc. Mais ce qui est souverainement *tel* dans un genre est la cause de tout le reste dans ce même genre. Donc il existe quelqu'un qui est la cause de tout ce qui a l'être, de tout ce qui a la vie, de tout ce qui a l'intelligence, etc. Or la cause de tout être, de toute vie, de toute intelligence, réunit en soi manifestement toute perfection, est la plénitude de l'être, l'Acte pur, le vrai Dieu.

Ainsi la preuve conclut des degrés à ce qui est *souverainement*, de la multiplicité à ce qui est *un* et suprême (1).

Il s'agit de justifier l'axiome : *quod est maxime tale....*, ce qui est souverainement *tel* dans un genre est cause de tout le reste dans ce genre. Le principe s'entend d'un genre de perfection qui comporte des degrés, et c'est pourquoi on ne saurait songer à dire : ce qui est souverainement homme est cause de tous les autres hommes; la nature humaine n'admet pas du plus ou moins dans l'espèce, tous les individus étant dans le même degré spécifique. Il s'entend également de perfections qui n'englobent pas limite et lacune dans leur concept, et dans lesquelles, partant, on puisse concevoir le souverainement parfait, et non point des

(1) C'est pourquoi cet argument est appelé parfois *hénologique*, l'argument de l'*unité*.



perfections mixtes; comme il n'y a pas de blancheur subsistante, il serait absurde de dire : ce qui est souverainement blanc est la cause de tout ce qui est blanc.

Le sens de l'axiome est donc celui-ci : ce qui est souverainement subsistant est cause de tout ce qui subsiste, ce qui est souverainement vivant est la cause de tout ce qui vit, ce qui est souverainement intelligent, sage, bon, est la cause de tout ce qui est intelligent, sage, bon. Voici pourquoi. Dans un genre qui admet des degrés, quiconque n'est pas ou n'a pas souverainement la perfection, mais quelque chose d'amoindri, ne possède point cette perfection en vertu de sa nature. Ce qui convient par nature convient intégralement, sans diminution; et, puisque la nature ne comporte pas le plus ou le moins, ce qui est de la nature n'est pas plus dans l'un et moins dans l'autre. Donc les choses qui ont la perfection plus ou moins et avec des degrés restreints doivent la recevoir d'un autre comme de leur source. Mais cette cause elle-même doit être, en dernière analyse, ce qui a la perfection par sa propre nature, ce à quoi la perfection convient sans amoindrissement, sans mesure, au suprême degré, c'est-à-dire ce qui est souverainement tel. D'où la démonstration de notre axiome : ce qui est souverainement *tel* dans un genre est la *cause* de tout le reste dans ce genre (1).

Ici encore c'est le principe de *causalité* qui soutient tout l'argument.

Nous voici donc conduits par les degrés de l'être à la Cause *source* de toute beauté, plénitude de toute perfection, idéal et réalité qui doit ravir tout amour.

\*

\* \*

La cinquième preuve achève et couronne la quatrième, qui vient de nous montrer une multiplicité *ordonnée* dans ces degrés aboutissant tous au souverainement Parfait.

On s'élève de l'*ordre* à un premier ordonnateur, à une première Intelligence, à une première Sagesse, distincte du monde, supé-

---

(1) Voir S. THOMAS, II *Cont. Gent.*, cap. 15. On peut consulter le P. KLEUTGEN, dans son traité *De Deo*, IV Arg.; et le P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 277, ss.

rieure au monde, et que nous appelons Dieu. L'argument est toujours *a posteriori*, d'après ce que nous constatons dans l'univers; on l'appelle *cosmologique*, parce qu'il est tiré de l'organisation du monde.

Nous découvrons dans la nature un ordre *particulier*, c'est-à-dire l'inclination ou la tendance de chaque chose vers sa fin propre, et un ordre *universel*, c'est-à-dire l'admirable harmonie de toutes choses conspirant vers une fin commune. Chacun de ces deux ordres fournit la preuve irrécusable qu'il existe un ordonnateur suprême, tout puissant et tout parfait.

Dans le monde inorganique nous avons remarqué une tendance interne, qui maintient chaque être dans l'unité selon un type déterminé, au point que la science devra compter tant d'espèces de corps simples, tant d'espèces de corps composés, avec des propriétés permanentes et irréductibles. Plus évidente encore dans les plantes, cette force vivante qui régit toutes les parties pour le bien du tout, assure la nutrition, le développement, la multiplication des cellules, la fécondation de la semence, la perpétuité de l'espèce. Chez les animaux la tendance est si manifeste, la solidarité des diverses parties tellement certaine, que l'étude seule d'une dent suffisait à Cuvier, nous l'avons dit, pour reconstruire dans son esprit tout l'organisme. Les merveilles de l'instinct constatées tant de fois faisaient dire au célèbre entomologiste H. Fabre qu'il *voyait Dieu* dans les insectes.

L'ordre est surtout admirable dans le chef-d'œuvre qu'est le corps humain, soit dans la structure des organes, soit dans le système nerveux et le système du grand sympathique, soit dans la double circulation : les globules du sang, mis à la suite les uns des autres, feraient plusieurs fois le tour de la terre, et tous néanmoins jouent si bien leur rôle dans l'organisme, que le sang s'appauvrit dans la mesure où les globules rouges font défaut, et que les globules blancs accourent, comme des voltigeurs, sur les points menacés, pour les défendre contre l'invasion des microbes.

Enfin, dans tout l'ensemble du monde, nous découvrons un ordre universel, qui chante, comme les cieux, la gloire divine : l'ordre *dynamique*, ou de causalité, par lequel les corps agissent les uns sur les autres, selon leur masse ou leur distance, comme dans l'attraction universelle; l'ordre *téléologique*, ou de finalité, selon lequel les minéraux servent aux végétaux, les végétaux



aux animaux, les animaux à l'homme. L'harmonie des infiniment grands et des infiniment petits est entendue par tous :

« Phrase si profonde  
Qu'en vain on la sonde :  
L'œil y voit un monde,  
L'âme y trouve un Dieu. » (Victor Hugo.)

Comment le hasard aveugle ferait-il ce livre qu'est l'univers? Rappelons une démonstration manifeste, à la portée de tous et confirmée par le calcul des probabilités : « Supposons que vous trouviez dix lettres formant le mot ABSOLUMENT. Ici vous n'hésitez plus et vous affirmez, sans crainte d'erreur, que l'auteur de cette juxtaposition savait lire et a voulu former le mot français que vous lisez. Tout en reconnaissant que le contraire est théoriquement possible, vous ne le regarderez pas comme pratiquement réalisable. Et, en effet, dans ce cas, le calcul montre qu'il y a 3628800 à parier contre 1 en faveur de votre conclusion..... On voit qu'il a suffi d'augmenter un peu le nombre de lettres qui forment l'arrangement remarquable, pour passer d'une probabilité ordinaire à une certitude pratique (1). »

S'il ne s'agit pas d'une phrase, mais d'un livre tout entier, d'un poème exquis, comme l'*Iliade*, l'*Enéide*, *La Divine Comédie*, la certitude est absolue et inébranlable : quoique les combinaisons des lettres qui forment ces chefs-d'œuvre soient toujours théoriquement possibles et puissent toujours se réaliser, il est certain qu'elles ne se réaliseront jamais sans l'action d'une cause intelligente. L'ordre de l'immense univers n'est-il pas plus compliqué que l'arrangement des lettres dans un volume? Si le poème prouve le poète, si l'horloge prouve l'horloger, l'ordre du monde prouve une Intelligence séparée, douée d'une sagesse infinie pour le concevoir, et d'une puissance infinie pour le réaliser (2).

Voilà comment les cinq *voies* thomistes nous conduisent au premier Moteur, au premier Agent, au premier Nécessaire, au premier

(1) D<sup>r</sup> Poisson, *Recherches sur la probabilité des jugements en matière civile et en matière criminelle*, cité par P. Carbonelle, *Les Confins de la science*, t. II, ix.

(2) On pourra lire, pour compléter cette étude : P. Sertillanges, Mgr. Farges, P. Garrigou-Lagrange, *opp. cit.*; Saint-Ellier, *L'Ordre du monde*; D<sup>r</sup> Murat, *L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines*.



et souverain Être, au premier et suprême Ordonnateur et Gouverneur, Source de tout ce qui est, Bien de tout bien, et dont la vision sera un jour notre suprême Félicité.

## II. — L'ESSENCE DIVINE.

**Thèse XXIII.** — « *Divina essentia, per hoc quod exercitiæ actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suæ infinitatis in perfectione.*

L'essence divine, par cela même qu'elle s'identifie à l'actualité de l'être, à l'actualité en exercice, ou qu'elle est l'être même subsistant, nous est proposée comme bien constituée dans sa raison métaphysique, et par là aussi elle nous donne la raison de son infinité en perfection (1). »

Cette proposition tranche la question discutée parmi les scolastiques touchant la raison formelle ou constitutive de l'essence divine.

La raison constitutive est ce que nous concevons en premier lieu, ce qui est la racine des attributs, ce qui explique tout le reste (2).

Plusieurs théologiens ont répondu avec Scot que l'essence divine est constituée par l'infinité ou la réunion de toutes les perfections. Des thomistes de marque, comme Jean de S. Thomas, Gonet, Billuart, l'école de Salamanque (3), estiment que ce qu'il y a de premier et de plus parfait en Dieu « est l'intelligence en acte ou l'intellection ». Toutefois les grands thomistes, avec Capréolus, Bannez, Contenson, et de nos jours la plupart des théologiens, considèrent surtout l'être par soi ou l'être subsistant. Diverses formules traduisent la même théorie : les unes expriment que Dieu est la source première parce qu'il n'est pas d'un autre, mais de soi-même et par soi-même, *a se* (*aseitas*); d'autres marquent plus directement que Dieu est l'actualité suprême parce qu'il est la substance même de l'être ou l'être subsistant. Quoique ces nuances n'atteignent pas le fond de la doctrine, il est préférable de choisir la formule positive, adoptée par notre document :

(1) Saint Thomas enseigne cette proposition en divers endroits, notamment : *I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1; *I. P.*, q. 4, a. 2, et q. 13, a. 11.

(2) Voir les commentateurs de saint Thomas sur la q. 111, de la *I. P.* et notre livre *De Deo Uno et Trino*, p. 67, ss.

(3) Cf. SALMANT., *De Scientia Dei*, n. 43, ss.

l'essence divine s'identifie à l'actualité de l'être, non pas à une actualité abstraite, mais à l'actualité en exercice, *exercitæ actualitati*, ou à l'être même subsistant.

C'est bien là, semble-t-il, la définition que Dieu donne de lui-même : *Ego sum qui sum*. Il ne dit pas : Je suis celui qui pense ou celui qui veut, mais *celui qui est*, comme s'il entendait : mon nom, ma définition, c'est l'Être, et, par celà que je suis l'Être, toute perfection me convient, tout tire de moi son origine. C'est aussi ce qu'ont en vue les Pères quand ils définissent Dieu l'*abîme* de l'être, *pelagus essendi* (1). Saint Thomas insiste spécialement sur cette considération : « En Dieu, dit-il, l'être même est l'essence, et c'est pourquoi le nom qui est tiré de l'être est celui qui le désigne proprement ou qui est son nom propre.... Parmi les autres noms, celui qui se tire de l'être convient le mieux à Dieu (2). » On voit donc que l'être même, l'être subsistant, est ce que saint Thomas contemple tout d'abord en Dieu. Et de ce que Dieu est l'être subsistant, le Docteur Angélique conclut que toutes les perfections se trouvent en lui. « Puisque Dieu, dit-il, est l'Être même subsistant, rien de la perfection de l'être ne peut lui manquer. Toutes les perfections appartiennent à la perfection de l'être (3). »

Remarquons, en effet, que l'être en Dieu n'est pas, comme chez nous, le degré infime, auquel s'ajoutent la vie et l'intelligence, mais qu'il est la source, la plénitude, le comble, le résumé de tout. Dans les créatures, l'être simple, parce qu'il est reçu dans l'essence, nous apparaît comme nu et incomplet, tant que les perfections ultérieures de la vie et de l'intelligence ne sont pas venues le remplir et le couronner; mais l'être subsistant, pris dans toute son acception, dit plus que la vie seule ou les perfections qui en dérivent, car il dit toute plénitude de perfection, *includit omnem perfectionem essendi* (4).

Ainsi conçue, l'essence divine nous apparaît comme bien constituée dans sa raison métaphysique et comme la raison fondamentale des autres perfections. Du moment, en effet, que Dieu est l'être

(1) S. JEAN DAMASC., I. *Orthod. Fid.*, c. IX; P. G., XCIV, 835. — Cf. S. Cyrill. Alexandr., In *Joan.* I. II, a. II, P. G., LXX, 924.

(2) I *Sent.*, Dist. 8, q. I, a. I. et *Sum. Theol.*, I P., q. 13, a. II.

(3) I P., q. 4, a. 2.

(4) Voici le texte entier de S. Thomas : « *Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit omnem perfectionem essendi, præminet vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus.* » I P., q. 4, a. I, ad 3.



subsistant ou l'actualité de l'être, il est la plénitude et l'abîme qui exclut toute limite pour l'être ou pour la durée, pour l'espace ou pour le temps, et, qui, dès lors, est nécessairement *infini, immense, éternel*.

Voilà donc ce que nous devons tout d'abord concevoir en Dieu et ce qui, par conséquent, est la raison formelle et constitutive de l'essence divine et la source des attributs.

Notre formule écarte efficacement plusieurs erreurs récentes sur la nature de Dieu. Pour Schell, l'essence divine c'est d'être *cause de soi* (1); au dire de Charles Secrétan, Dieu ou l'Absolu est la *cause de son existence*, la cause de sa propre loi, et il détermine selon sa *volonté* le mode par lequel il se produit; de là cette formule : *Je suis ce que je veux* (2); selon Lequier et Boutroux, l'essence divine « ne peut être elle-même qui si elle *se réalise librement* (3). »

Tout cela est contradiction et injure au vrai Dieu. La cause est avant ce qu'elle produit : si Dieu est cause de soi, si l'Absolu se produit, si son essence se réalise, il est avant lui-même, il est soumis au *devenir*; c'est l'évolution du panthéisme.

D'autre part, si la liberté et la volonté en Dieu sont la cause ou la raison de l'essence, il s'en suit que la volonté est la règle du vrai et du bien, ce qui revient à détruire le fondement immuable des essences. « Dire que la justice dépend de la simple volonté, c'est dire que la volonté divine ne procède pas selon l'ordre de la sagesse, ce qui est un blasphème (4). »

La thèse thomiste, en nous montrant l'être subsistant, nous conduit infailliblement à l'abîme de la perfection, à l'Acte pur, au Dieu de gloire, distinct, par sa pureté même, de tout l'univers, ainsi que la proposition suivante va nous le dire en termes très expressifs.

### III. — LES RAPPORTS DE DIEU AVEC LE MONDE.

**Thèse XXIV.** — « *Ipsa igitur puritate sui esse, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum non nisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde vir-*

(1) Schell, *Katolische Dogmatik*, II, p. 20, 137, ss., 155, ss.

(2) Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, t. II, liv. XV, 2<sup>e</sup> édit., p. 361-370.

(3) Lequier, *La recherche d'une vérité première*, p. 82, 85; Boutroux, *Contingence des lois de la nature*, 3<sup>e</sup> édit. p. 156.

(4) S. Thomas, qq. *Dispp. de verit.*, q. 23, a. 6.



tutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitæ naturæ esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.

C'est donc par la pureté de son être que Dieu se distingue de toutes les choses finies. Il suit de là d'abord que le monde n'a pu procéder de Dieu que par la création; ensuite, que la vertu créatrice, qui atteint premièrement et par soi l'être en tant qu'être, n'est communicable, même par miracle, à aucune nature finie; enfin qu'aucun agent ne peut influencer sur l'être de n'importe quel effet que par la motion reçue de la cause première (1). »

La thèse présente contient quatre affirmations capitales : 1) la distinction de Dieu d'avec le monde; 2) l'origine du monde par voie de création; 3) l'incommunicabilité de la vertu créatrice; 4) la nécessité de la motion divine dans toutes les opérations des créatures.

Le principe de la réfutation efficace, évidente, du panthéisme est déjà établi : c'est la pureté même de l'être divin. Par cela même que Dieu est l'être subsistant, il n'est que perfection, illimité et unique, et donc distinct de tout ce qui dit limite et multiplicité (2); s'il est l'Acte pur, il exclut tout mélange avec la puissance, et, nécessairement transcendant, il se différencie de tout ce qui est potentiel, indéterminé, soumis au changement. Dès lors sont écartées toutes les formes du panthéisme : le panthéisme de l'être vague et se déterminant en genres et en espèces; le panthéisme évolutionniste, qui confond Dieu avec le *devenir*; le panthéisme émanatiste, qui représente le monde comme un écoulement de la substance divine.

\*

\* \*

C'est précisément ce que notre thèse exclut, en indiquant la vraie solution sur l'origine du monde. Les diverses hypothèses se ramènent à celles-ci : ou bien le monde est distinct de Dieu, mais

(1) Cette proposition condense les doctrines exposées par saint Thomas dans la *Somme Théologique*, I P., q. 44 et 45, et q. 105. Cf. *Cont. Gent.*, lib. II, c. 6-15; lib. III, c. 66-69 et lib. IV, c. 44; *QQ. Dispp. de Potent.*, surtout q. 3, a. 7.

(2) Voir la thèse II, expliquée dans le fasc. 2 de *Revue Thomiste* 1920.

éternel et improduit comme lui; ou bien il est Dieu lui-même; ou bien il est produit par Dieu, mais de la substance divine; ou bien il est produit par Dieu, mais du néant.

La première hypothèse est déjà réfutée par les preuves thomistes qui ont établi l'existence de Dieu; il suffit de rappeler que le mouvement et la passivité que nous constatons dans le monde sont la démonstration de sa contingence. Le célèbre matérialiste Du Bois-Reymond a été obligé de faire cet aveu : « Le mouvement n'étant pas essentiel à la matière, le besoin de causalité exige ou l'éternité du mouvement, *et alors il faut renoncer à rien comprendre*, difficulté absolue pour tout homme sain d'esprit, ou une *impulsion surnaturelle*, et alors il faut admettre le miracle, difficulté désespérante pour le positivisme (1). »

Renan, nous l'avons déjà remarqué, ne voit pas non plus de solution. « Oui, si le mouvement a existé de toute éternité, on ne conçoit pas que le monde n'ait pas atteint le repos et la perfection.... Nous touchons ici aux antinomies de Kant, à ces gouffres de l'esprit humain où l'on est ballotté d'une contradiction à une autre (2). » Le moyen d'éviter ces contradictions et de sauver la dignité de la raison humaine c'est d'admettre un Dieu distinct du monde.

Nos arguments nous ont déjà révélé un Moteur immobile, une Cause première, un premier Etre nécessaire, un souverain Parfait, une Intelligence infinie, qui est l'Etre subsistant, dont la pureté transcendante l'élève au-dessus de tout l'univers.

Mais, si le monde est distinct de Dieu et produit par Dieu, il ne peut être tiré de Dieu, ainsi que l'ont prétendu les philosophes de l'Inde, les bouddhistes, le néo-platoniciens et les gnostiques, et des savants de nos jours, d'après lesquels « la nature créée serait la fille de Dieu, puisqu'elle proviendrait d'un germe détaché de Dieu, et ce Dieu serait à la fois créateur et père, dans le sens précis que nous attachons à ce mot (3). »

L'absurdité de la théorie saute aux yeux. Ou bien il s'agit d'une émanation proprement *immanente*, par laquelle Dieu devient

(1) *Discours prononcé devant l'Académie de Berlin*, 8 juillet 1880. La création n'est pas un miracle au sens strict; l'auteur veut dire l'action d'une cause distincte du monde.

(2) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 146.

(3) A. Sabatier, *La Philosophie de l'Effort*, p. 181.



tout, et alors c'est l'évolution indéfinie, le perpétuel *devenir* au sein de la substance divine, en d'autres termes, la négation du vrai Dieu personnel. Ou bien il s'agit d'une émanation *transitive*, par laquelle la nature se détache de Dieu comme un germe ou une portion de Dieu, et alors, si Dieu se divise, il n'est plus l'être subsistant, l'infinie perfection, l'Acte pur.

On ne saurait concevoir non plus que Dieu tire le monde de lui-même, comme nous tirons la pensée de notre esprit, car notre intelligence en produisant sa pensée évolue et passe de la puissance à l'acte; ce qui répugne absolument à la pureté de l'être divin.

Une rigoureuse logique nous oblige donc à conclure que le monde est distinct de Dieu et produit par Dieu, non pas tiré de Dieu, non pas tiré d'un sujet préexistant et lui-même improduit, ce que nous avons démontré impossible; mais tiré du néant. La création est donc l'unique manière d'expliquer l'origine du monde, comme conclut très justement notre proposition : *mundum non nisi per creationem a Deo procedere potuisse*.

Et notre document indique, d'après saint Thomas, la notion véritable de la création : c'est la production de l'être en tant qu'être.

Dans les autres productions, c'est *cet* être ou *tel* être que nous voyons arriver à l'existence : l'eau acquiert *tel* mode, en passant à l'état de glace ou à l'état de vapeur, elle n'acquiert pas l'être en tant qu'être, car elle était déjà quelque chose; la semence, en devenant plante ou chêne gigantesque, est devenu *cet* être, non pas l'être en tant qu'être, puisqu'elle était déjà une force qui a évolué. Dans la création rien n'était avant, tout ce qu'il y a de réalité dans le sujet a été produit : c'est l'être quant à la substance tout entière (1), l'être en tant qu'être.

Des savants de première valeur ont rendu témoignage à notre dogme de la création, en disant que Dieu a donné *l'être aux éléments avec toutes leurs propriétés et toutes leurs qualités*. Voici ce qu'écrivait Hirn (2) : « Tout l'ensemble de l'univers ne peut s'expliquer que par l'intervention d'une volonté libre, antérieure à tout phénomène, capable, non pas seulement, comme on l'a dit si souvent, de commander aux éléments, — l'homme leur com-

(1) Le Concile du Vatican dit, en effet, que les choses, soit spirituelles soit matérielles, selon leur substance tout entière, *secundum totam suam substantiam*, sont tirées par Dieu du néant. *De Deo rer. omn. creat.*, Can. 5.

(2) C'est comme la conclusion de son livre : « *La vie future et la science*. »



mande aussi dans quelque mesure, — mais capable de donner l'être à ces éléments avec toutes leurs propriétés et toutes leurs qualités. La réalité de cette intervention nous apparaît comme une vérité mathématique. *Son affirmation peut être regardée comme le dernier mot de la science moderne pour tout esprit droit et indépendant.* »

\*  
\* \*

De là découle un autre corollaire, que la thèse a soin d'indiquer : c'est que la vertu créatrice est incommunicable, même par miracle.

Les gnostiques et les manichéens, plus tard les Albigeois, imaginèrent que le Dieu suprême doit rester distant du monde matériel et qu'il l'a produit par des créateurs intermédiaires, appelés *démiurges*. C'est la même erreur que reprennent Avicenne et les philosophes arabes (1).

Il est de foi que Dieu a tout créé directement, et les créatures spirituelles et les créatures matérielles, selon toute leur substance. Les catholiques admettent communément que, selon la Providence ordinaire de Dieu, la créature ne saurait créer comme cause *principale*. Cependant Durand estime que Dieu, de sa toute puissance absolue, pourrait donner à une créature d'être cause principale dans la création. Bien que cette opinion soit regardée comme probable par Arriaga, elle est combattue par l'ensemble des docteurs. L'impossibilité est manifeste. Puisque la distance du néant à l'être est infinie, il faut, pour la franchir, une puissance infinie. Or la puissance infinie répugne absolument à la créature, finie dans sa substance et dans ses facultés. La vertu de créer comme cause principale est donc absolument incommunicable.

Mais la créature pourrait-elle devenir, au moins, la cause *instrumentale* de la création ? Des scolastiques célèbres, comme Pierre Lombard, Durand, Suarez, Vasquez, l'ont pensé ; mais la majorité des théologiens s'est rangée au sentiment de saint Thomas, exprimé dans la thèse actuelle (2). Voici donc la preuve décisive, que nous avons déjà exposée ailleurs (3).

(1) S. Thomas la réfute I P., q. 45, a. 5.

(2) Voir les commentateurs sur l'art. 5 de la q. 45.

(3) *Causalité Instrumentale en Théologie*, p. 191-193. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, Tract. I, q. II.

L'instrument doit exercer une action préparatoire qui dispose à l'action de la cause principale; sans quoi nous aurions un médium inutile, non pas un coopérateur véritable. Ici, aucune opération préliminaire n'est possible, puisqu'il n'y a pas dans tout l'effet une parcelle de réalité qui ne soit tirée du néant; point de place pour l'œuvre de la créature. Non seulement l'action de l'instrument n'est pas antérieure à celle de l'auteur principal, mais, au contraire, l'effet de Dieu créateur est préalable à toute activité créée, car c'est l'être lui-même, l'être en tant qu'être (1), cet effet universel qui précède tous les autres et qui n'en suppose aucun.

Toute action des créatures est accidentelle et elle fait sortir d'un sujet donné tout ce qu'elle réalise. L'accident, en effet, est aussi bien dépendant pour son opération que pour son existence. Précaire et infirme, il a constamment besoin d'un support pour se soutenir; il lui faut de même un fondement, une matière d'où il puisse tirer tout ce qu'il produit et tout ce qu'il aide à produire. Le travail des causes secondes, même quand il enfante des chefs-d'œuvre qui doivent défier les siècles, consiste uniquement à modifier, à diriger, à élever des forces et des énergies préexistantes. Même l'invention du génie, la conception la plus sublime de l'ange, même la vision et l'amour béatifiques, sortent d'un sujet et se basent sur une faculté. Oui, toute action créée est une modification et un changement. Elle est donc absolument incompatible avec la création, qui exclut toute idée de sujet préexistant, de mouvement, d'évolution.

Nous pouvons ressembler à Dieu par la nature et par la grâce, nous ne lui ressemblerons jamais par la vertu créatrice; nous pouvons être les auxiliaires de ses miséricordes et les ministres de son pouvoir sanctificateur; nous ne serons pas les instruments de la création, son œuvre caractéristique. Gloire donc à la puissance infinie et incommunicable du Créateur!

\*  
\* \*

Le dernier corollaire des principes établis c'est la nécessité de la motion divine dans toutes les opérations des créatures.

(1) La thèse de la Sacrée Congrégation donne cette raison comme preuve de l'incommunicabilité : « *virtutem creativam qua, PER SE PRIMO, ATTINGITUR ENS IN QUANTUM ENS, nec miraculose ulli finitæ noturæ esse communicabilem.* »



C'est un dogme de notre religion que la créature a besoin de l'influence continuelle et immédiate de Dieu pour être maintenue dans l'existence : la conservation est le prolongement de la création, et, partant, la créature, qui n'a pu se donner l'être, ne saurait se le conserver un seul instant. Dieu nous fait donc l'aumône perpétuelle de l'existence, il *porte* toutes choses par sa vertu, comme dit saint Paul, *portansque omnia verbo virtutis suæ* (1), et, s'il retirait un instant son influx conservateur, tout retomberait dans le néant.

Ce n'est pas tout. Dieu produit la créature, il la conserve, il lui donne des facultés ou des puissances, qui sont les principes éloignés de l'opération. La nature ainsi comblée n'est point abandonnée à elle seule, Dieu intervient immédiatement dans chacune de nos œuvres.

Durand avait émis l'opinion que l'influx de Dieu sur les causes secondes, quand elles opèrent, n'est pas immédiat et ne se distingue pas de la création et de la conservation; mais ce sentiment a été censuré par d'autres théologiens, et, quoiqu'il ne soit pas hérétique, il est erroné et doit être écarté des écoles catholiques. Il en est de même, et à plus forte raison, du système rationaliste, selon lequel Dieu, après avoir créé le monde, surtout les créatures libres, les laisse à leurs propres initiatives.

Le *Syllabus* de Pie IX, 8 décembre 1864, condamne cette proposition : « Il faut nier toute action de Dieu sur les hommes et sur le monde (2). » Le concile du Vatican proclame que Dieu, après avoir créé le monde, le conserve par sa Providence, et le gouverne, atteignant toutes choses fortement, du commencement à la fin, et disposant tout suavement (3).

Trois points sont rapidement indiqués : la *création* de toutes choses : *universa quæ condidit*; la *conservation* de tout ce qui a été créé, *tuetur*; le *gouvernement*, qui s'exerce par une influence atteignant toutes choses, *gubernat, attingens.....*

La raison nous dit que toute opération est une production de l'être. Il est manifeste que chaque fois que nous agissons, il se fait quelque chose de réel, que l'être est produit sous une forme ou sous une autre. Il faut donc reconnaître à la fois et l'inter-

(1) *Hebr.*, I, 3.

(2) *Propos.* 2; Denzinger, 1703.

(3) *Chap.* 1, *De Deo rerum omnium creatore*; Denzinger, 1784.



vention de la créature comme cause prochaine, qui produit *cet* être ou *tel* être, ou l'être sous une forme particulière, et l'intervention de la Cause première pour produire l'être *en tant qu'être*, qui est l'effet propre de Dieu.

Voilà pourquoi nous confessons, contre les occasionnalistes, la causalité réelle des créatures (1), et, contre les rationalistes, l'influence actuelle et immédiate du premier Moteur.

D'autre part, Dieu et la créature ne peuvent rester sur le même plan, l'action de la cause seconde est par rapport à l'action de la Cause première comme la motion du mobile par rapport à l'action du moteur. Or, dit le Docteur Angélique, la motion du moteur précède la motion du mobile d'une priorité de raison et de causalité (2).

D'où nécessité d'une motion divine *préalable* à la nôtre et qu'on devra nommer *prémotion*. Et, puisque notre détermination libre et méritoire est la production de l'être le plus exquis, de la réalité la plus parfaite, qui constitue précisément la couronne du libre arbitre, il faut bien qu'elle soit causée par une détermination *préalable* de la part de Dieu et qui sera, à juste titre, appelée *prédétermination*.

Nous éviterons, dans ce bref commentaire, d'entrer dans les controverses d'école; qu'il nous soit permis de citer les belles paroles de Bossuet : « Tel est le sentiment de ceux qu'on appelle Thomistes; voilà ce que veulent dire les plus habiles d'entre eux par ces termes de *prémotion* et de *prédétermination physique*, qui semblent si rudes à quelques-uns, mais qui, étant entendus, ont un si bon sens (3). »

Le récent commentateur de la q. 105, à laquelle la présente thèse fait allusion, montre fort bien qu'il faut une application spéciale pour chaque acte et chaque élection en particulier, autrement « il y aurait un agent qui, en tant que tel, ne serait pas sous l'action de Dieu, premier agent; ce qui est impossible.

« Est-il besoin d'insister, après cela, pour montrer que la *prémotion*, puisqu'il s'agit du moteur premier dont l'action est pré-requis et présupposée à l'action du moteur second — et la *prémotion physique*, puisqu'il s'agit d'une motion *appliquant* l'agent

(1) Cf. notre *Curs. Philos. Thomist.*, t. VI, p. 151, 155, 156.

(2) S. THOM., III *Cont. Gent.*, cap. 140.

(3) Bossuet, *Traité du Libre Arbitre*, c. VIII.

second à agir, — et même, dans le cas de la volonté libre se mouvant elle-même à vouloir tel bien déterminé, la prémotion physique déterminante ou *prédétermination* physique, puisqu'il s'agit d'une motion appliquant la volonté à vouloir tel bien déterminé, ne sont que la plus pure doctrine de saint Thomas, en cet article même, et au point de vue précis de cet article (art. 5) où il traite la question *ex professo* (1). »

Nous avons achevé notre exposition des vingt-quatre thèses thomistes. C'est bien, comme nous l'avons annoncé, un petit abrégé de toute la philosophie.

Dès le début, nous avons trouvé Dieu au sommet de l'ontologie, comme l'Acte pur, infini, unique; nous terminons avec le Dieu, Premier Moteur et Providence qui nous a créés, nous conserve, nous meut dans nos actes, et qui est aussi, par conséquent, notre Fin dernière, qu'il faut aimer sans mesure : *Modus diligendi* (Deum) *sine modo diligere* (2).

Rome.

FR. EDOUARD HUGON, O. P.

---

(1) P. Pègues, O. P., *Comment. français littéral*, t. V, (VI<sup>e</sup> vol.), p. 306.

(2) S. Bernard, *De Diligendo Deo*, C. I; P. L.; CLXXXII, 974.